Isabelle Stengers

EN TIEMPOS DE CATÁSTROFES

Cómo resistir a la barbarie que viene





Isabelle Stengers

EN TIEMPOS DE CATÁSTROFES

Cómo resistir a la barbarie que viene







En tiempos de catástrofes

Isabelle Stengers

EN TIEMPOS DE CATÁSTROFES

Cómo resistir a la barbarie que viene





Título original en francés:

Au temps des catastrophes

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Preimpresión: Editor Service, S. L.

http://www.editorservice.net

eISBN: 978-84-16737-15-4

Esta obra se benefició del apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut français.

Ned Ediciones

http://www.nedediciones.com

INT RODUCCIÓN

No se trata aquí de demostrar que las décadas venideras serán cruciales, ni tampoco de describir lo que podría ocurrir. Lo que intento es más bien del orden de una «intervención», cosa que experimentamos cuando, durante un debate, un participante toma la palabra y presenta la situación debatida «un poco de otro modo», suscitando un leve tiempo de detención. Luego, por supuesto, el debate prosigue como si tal cosa, pero algunos entre aquellos y aquellas que escuchaban harán saber más tarde que se sintieron impactados. Eso es lo que sucedió durante un debate en la televisión belga a propósito del calentamiento climático, cuando expresé que «estábamos terriblemente mal preparados para hacer frente a lo que estaba ocurriendo». El descubrimiento de que semejante observación podía «producir una intervención» está en el punto de partida de este ensayo.

Intervenir requiere cierta brevedad, porque no se trata de convencer, sino más bien de transmitir «a quien corresponda» lo que hace que uno piense, sienta, imagine. Pero es también una experiencia bastante exigente, un trayecto donde es fácil patinar y que por lo tanto es importante no intentar en soledad. Por eso debo agradecer aquí a aquellos y aquellas que leyeron este texto en una u otra fase de su

elaboración y cuyas críticas, sugestiones, hasta (o incluso sobre todo) incomprensiones me guiaron, me forzaron a clarificar lo que escribía, es decir, también a comprender mejor lo que requería este ensayo.

Gracias en primer lugar a Philippe Pignarre, quien me dijo «puedes»

desde la etapa del primer bosquejo, a Didier Demorcy, que no dejó de animarme en las exigencias de lo que estaba emprendiendo, y también a Daniel Tanuro, que me dio un impulso decisivo en un momento en que buscaba por qué lado encarar la cuestión.

Gracias a Émilie Hache, Olivier Hofman, Maud Kristen.

Gracias a los miembros del Grupo de Estudios constructivistas y en particular a Didier Debaise, Daniel de Beer, Marion Jacot-Descombes, David Jamar, Ladislas Kroitor, Jonathan Philippe, Maria Puig della Bellacasa y Benedikte Zitouni. Poder contar con la generosidad de estos investigadores e investigadoras, con su franqueza, con su práctica de una inteligencia colectiva abierta y exigente es un verdadero privilegio.

Gracias por último a Bruno Latour, cuya lectura fina y exigente se inscribe en un proceso que, desde hace más de veinte años, testimonia que los acuerdos entre caminos a veces divergentes se crean gracias a la divergencia y no a pesar de ella.

1

ENT RE DOS HIST ORIAS

Vivimos tiempos extraños, un poco como si estuviéramos suspendidos entre dos historias que, tanto una como otra, hablan de un mundo «globalizado». Una nos es familiar. Está acompasada por las noticias del frente de la gran competencia mundial y tiene al crecimiento como flecha del tiempo. Tiene la claridad de la evidencia en cuanto a lo que exige y promueve, pero está marcada por una notable confusión por lo que respecta a sus consecuencias. La otra, en cambio, podría ser llamada distinta en cuanto a lo que está ocurriendo, pero es oscura en cuanto a lo que exige, por lo que atañe a la respuesta que se debe dar a lo que está ocurriendo.

Claridad no significa tranquilidad. En el momento en que comencé a escribir este texto, la crisis de las *subprimes* sacudía ya al mundo bancario y uno se enteraba del papel no desdeñable que desempeñó la especulación financiera en el aumento brutal del precio de los productos alimenticios. En el momento en que le doy la última mano

(mediados de octubre de 2008), la debacle financiera está en curso, el pánico bursátil se ha desencadenado y los Estados, hasta ahora mantenidos a distancia de las grandes ligas, repentinamente son llamados a tratar de restablecer el orden y salvar a los bancos. No sé cuál será la situación cuando este libro llegue a sus lectores. Lo que sí sé es que, a medida que la crisis se amplificaba, se hicieron oír voces cada vez más numerosas para explicar, con total claridad, sus mecanismos, la inestabilidad fundamental de los montajes financieros, el peligro intrínseco de aquello en lo que confiaban los inversores. Por cierto, la explicación viene después, y no permite prever. Pero por el momento todos son unánimes: será preciso regular, vigilar, ¡hasta prohibir ciertos productos financieros! La era del

capitalismo financiero, ese predador liberado de toda coerción por el ultraliberalismo reaganiano-thatcheriano, estaría cerrada, los bancos deberían volver a aprender su «verdadero oficio» al servicio del capitalismo productivo.

Una era está cerrada, tal vez, pero se trata de un episodio perteneciente como tal a lo que llamé la «primera historia», clara y confusa. No creo equivocarme si pienso que, si ha vuelto la calma cuando este libro llegue a sus lectores, el desafío primordial será

«¡reactivar el crecimiento!». Mañana, igual que hoy, nos veremos llamados a aceptar los sacrificios exigidos por la movilización de cada uno para este crecimiento, y a reconocer la necesidad imperiosa de reformas «porque el mundo ha cambiado». El mensaje dirigido a todos, por su parte, seguirá siendo invariable: «no hay elección, hay que apretar los dientes, aceptar que los tiempos son duros y movilizarse para un crecimiento fuera del cual no hay ninguna solución concebible. Si no lo hacemos "nosotros", otros aprovecharán nuestra falta de coraje y de confianza».

En otros términos, las relaciones entre protagonistas probablemente se habrán modificado, pero siempre será la misma historia, clara y confusa. Consignas claras, perspectivas de lo más confusas por lo que respecta al lazo entre esas consignas movilizadoras y la solución a los problemas que se vienen acumulando: desigualdades sociales crecientes, polución, envenenamiento por los pesticidas, agotamiento de los recursos, baja de las napas freáticas, etcétera.

Por eso *En tiempos de catástrofes*, escrito en cuanto a lo esencial antes de la gran catástrofe financiera, no tuvo que ser reescrito a causa de ella. Su punto de partida es diferente. Radica en un hecho: cuestionar la capacidad de lo que hoy se llama desarrollo en dar respuesta a los

problemas que he citado es ahora derribar una puerta abierta. La idea de que correspondería a este tipo de desarrollo, cuyo motor es el crecimiento, reparar lo que él mismo contribuyó a crear no está muerta, sino que perdió toda evidencia. La índole intrínsecamente «insostenible»

de ese desarrollo, que algunos anunciaban desde hace decenios, se ha convertido ya en un saber común. Y es precisamente ese saber que se ha vuelto común el que crea el sentido distinto de que otra historia ha comenzado. Lo que en adelante sabemos es que si apretamos los dientes y seguimos teniendo confianza en el crecimiento nos vamos a ir, como se dice, «de cabeza contra la pared».

Esto no significa en lo más mínimo una ruptura entre las dos historias. Lo que ellas tienen en común es la necesidad de resistir a lo que nos lleva de cabeza contra la pared. En particular, nada de lo que luego escribiré deberá hacer olvidar el carácter indispensable de las grandes movilizaciones populares (pensemos en la de Seattle), que no admiten parangón para despertar las capacidades de resistir y para poner bajo presión a aquellos que nos piden que tengamos confianza. Lo que me hace escribir este libro no niega esa urgencia, pero responde a la necesidad experimentada de tratar de escuchar aquello que, oscuramente, insiste una y otra vez. Por cierto, hay muchas cosas que exigir ya de los protagonistas que hoy definen lo que es posible y lo que no. Sin embargo, al tiempo que se lucha contra aquellos que hacen reinar las evidencias de la primera historia, se trata de aprender a habitar aquello que en adelante sabemos, de aprender aquello a lo que nos obliga lo que está sucediendo.

Si el hecho de saber, ahora común, que vamos de cabeza contra la pared requiere estar habitado, es quizá porque su índole común no traduce el éxito de una «toma de conciencia» general. Por lo tanto no

aprovecha las palabras, los saberes parciales, las creaciones imaginativas, las convergencias múltiples que habrían dado como fruto semejante éxito, dándoles la razón a aquellos que antaño eran denunciados como pájaros de mal agüero, partidarios del «retorno a la caverna». Como en el caso del crac bursátil, que demostró que el mundo de las finanzas era vulnerable en su conjunto, no triunfaron las ideas, sino que hablaron los «hechos». En el curso de los últimos años fue necesario rendirse a la evidencia: lo que era vivido como una eventualidad, la perturbación global del clima, sin lugar a dudas había comenzado. Esa

«verdad que molesta», como bastante bien fue nombrada, en adelante

se ha impuesto. La controversia entre científicos está cerrada, lo que no significa que hayan desaparecido los contradictores sino que ya no se interesan en ellos más que como casos aislados, interpretables por sus relaciones con el lobby petrolífero o por particularidades psicosociales (por ejemplo, en Francia, ser miembro de la Academia de ciencias) que aparentemente tornan a uno reacio a lo que molesta.

Ahora «sabemos», y ciertos efectos en adelante observables ya obligan a los climatólogos a modificar sus modelos y sus previsiones. Así, el deshielo es mucho más rápido que lo previsto, tanto en el Ártico como en la Antártida, y los glaciólogos deben corregir sus modelos demasiado simples a este respecto. En cuanto a la tasa de CO2 en la atmósfera, progresa de tal modo que el aumento de las emisiones aparentemente ya no es lo único que se cuestiona. Se admitía que el calentamiento podría acarrear una disminución de las capacidades de absorción del gas emitido por los océanos o los bosques tropicales, uno de esos temibles lazos de realimentación positiva puestos en escena por los modelos, cuya activación debía ser evitada porque aceleraría y amplificaría el calentamiento. Parece que esto ya se está produciendo. Los modelos

deben ser corregidos, las previsiones más pesimistas producidas por las simulaciones ganan en probabilidad. En suma, en esta nueva época nos enfrentamos no ya solamente con una naturaleza que «hay que proteger» contra los destrozos causados por los humanos, sino también con una naturaleza seriamente capaz de perturbar nuestros saberes y nuestras vidas.

Esta nueva situación no significa que las otras cuestiones (polución, desigualdades…) pasen al segundo plano. Más bien resultan asociadas, y esto en un modo doble. Por un lado, ya lo he subrayado, todas cuestionan la perspectiva de crecimiento, identificada con el progreso, que sin embargo sigue imponiéndose como único horizonte concebible. Por el otro, ninguna puede ya ser encarada de manera independiente de las otras porque cada una incluye en adelante el calentamiento climático como uno de sus componentes. Realmente se trata de una globalización, y esto en primer lugar desde el punto de vista de las amenazas venideras.

Es sabido que nuevos mensajes alcanzan ya al desdichado consumidor, que supuestamente debe tener confianza en el crecimiento pero, ahora, también es invitado a medir su huella ecológica, es decir, el carácter irresponsable y egoísta de su modo de consumo. Se oye afirmar que va a ser necesario «modificar nuestro modo de vida». Se apela a la buena voluntad en todos los niveles pero la confusión de las

políticas es casi palpable. ¿Cómo mantener juntos el imperativo de «liberar el crecimiento», «ganar» en la gran competencia económica, y el desafío de tener que pensar un porvenir que define ese tipo de crecimiento como irresponsable, hasta criminal?

A pesar de esa confusión, la que prevalece y sigue acumulando víctimas es siempre la muy clara lógica de lo que llamé la primera

historia. Víctimas recientes de la crisis financiera, por cierto, pero también y sobre todo víctimas «ordinarias» sacrificadas en el altar del crecimiento al servicio del cual están consagradas nuestras vidas. Entre esas víctimas las hay lejanas, pero también más cercanas. Piénsese en aquellos que se ahogan en el Mediterráneo, que prefirieron una muerte probable a la vida que tendrán en su país «rezagado en la carrera por el crecimiento», y en aquellos que, llegados a nuestras tierras, son perseguidos por «indocumentados». Pero no se trata solamente de los

«otros». La «movilización por el crecimiento» alcanza a los trabajadores

«nuestros», sometidos a imperativos de productividad intolerables, como también a los desocupados, enfocados por las políticas de activación y de motivación, intimados a probar que se pasan el tiempo buscando trabajo, hasta obligados a aceptar cualquier «changa». La temporada de caza a los desocupados está abierta. Aquí, el enemigo público número uno es el

«aprovechador» que logró fabricarse una vida en los intersticios. El hecho de que esa vida pueda ser activa, productora de alegría, de cooperación, de solidaridad, importa poco, o bien debe ser denunciada. El desocupado que no está ni avergonzado ni desesperado debe tratar de pasar inadvertido porque da un mal ejemplo, el de una desmovilización, de una deserción. La guerra económica nos requiere a todos, esa guerra cuyas víctimas ni siquiera tienen derecho a los honores pero son intimadas a tratar de volver al frente por todos los medios.

Había que recordar esto, ese contraste casi sorprendente entre lo que sabemos y lo que nos moviliza, para atreverse a poner el porvenir que se prepara bajo el signo de la barbarie. No aquella que, para los atenienses, caracterizaba a los pueblos definidos como no civilizados, sino aquella que, producida por la historia de la que estuvimos tan orgullosos, fue nombrada en 1915 por Rosa Luxemburgo en un texto que escribió en prisión cuando «millones de proletarios de todos los

países

caen en el campo de la vergüenza, del fratricidio, de la automutilación, con sus cantos de esclavos en los labios». 1

Rosa Luxemburgo, marxista, afirmó que nuestro porvenir tenía por horizonte una alternativa: «socialismo o barbarie». Cerca de un siglo más tarde, no aprendimos gran cosa a propósito del socialismo. En cambio, conocemos ya el triste estribillo que hará las veces de canto en los labios de aquellos que sobrevivan en un mundo de vergüenza, de fratricidio y de automutilación. Será: «es necesario, no tenemos elección». Hemos oído ya tantas veces ese estribillo, sobre todo a propósito de los migrantes indocumentados. Señala que aquello que, hasta entonces, era definido como intolerable, casi impensable, está en vías de instalarse en las costumbres. Y todavía no vimos nada. No por nada la catástrofe de Nueva Orleans fue tan impactante. Lo que se anuncia no es otra cosa que la posibilidad de una Nueva Orleans a escala planetaria: motores eólicos y paneles solares para los ricos, que tal vez hasta puedan seguir utilizando sus autos gracias a los biocarburantes. En cuanto a los otros…

Este libro se dirige a aquellos y aquellas que sienten que viven en suspenso. Entre ellos están quienes saben que habría que «hacer algo», pero están paralizados por el sentimiento de la desmesura entre lo que pueden y lo que sería necesario, o bien se ven tentados de pensar que es demasiado tarde, que ya no hay nada que hacer, o incluso prefieren creer que todo terminará por arreglarse, aunque no puedan imaginar cómo. Pero también están los que luchan, los que nunca se someten a las evidencias de la primera historia y para quienes esa historia, productora de explotación, de guerras, de desigualdades sociales incesantemente crecientes, define ya la barbarie. Sobre todo, ya no se trata de alegar ante aquellos que la barbarie que viene es «otra», como si el huracán Katrina mismo fuera una prefiguración, y como si sus luchas

estuvieran desde entonces «desfasadas». ¡Todo lo contrario! Si hubo barbarie en Nueva Orleans, realmente estuvo en la respuesta que se le dio a Katrina: los pobres abandonados mientras los ricos se ponían a resguardo. Y esa respuesta no habla de esa abstracción que algunos llaman el «egoísmo humano», sino en verdad de aquello contra lo cual ellos mismos luchan, de aquello que, tras habernos prometido el progreso, nos pide que aceptemos el carácter ineluctable de los sacrificios impuestos por la competencia económica mundial: el crecimiento o la muerte.

Si me atrevo a escribir que también ellos están sin embargo «en suspenso» es porque, a mi juicio, aquello de lo cual Katrina puede figurar un signo precursor exige un tipo de compromiso del que ellos habían considerado posible (estratégicamente) abstenerse. Nada es más difícil que aceptar la necesidad de complicar una lucha ya tan incierta, enfrentados con un adversario capaz de aprovechar toda debilidad, toda buena voluntad ingenua. Trataré de hacer sentir que no obstante sería desastroso rechazar esa necesidad. Al escribir este libro, me ubico entre aquellos y aquellas que pretenden ser los herederos de una historia de luchas llevadas a cabo contra el estado de guerra perpetuo que hace reinar el capitalismo. Es la cuestión de cómo heredar hoy esa historia que me hace escribir.

Si nos encontramos en suspenso, algunos ya están comprometidos en experimentaciones que intentan hacer existir, desde ahora, la posibilidad de un porvenir que no sea salvaje; aquellos y aquellas que escogieron desertar, huir de esta «sucia guerra» económica pero que, «al huir, buscan un arma», como decía Gilles Deleuze. [2] Y buscar, aquí, quiere decir en primer lugar crear, crear una vida «después del crecimiento», una vida que explore conexiones con nuevas potencias de actuar, de

sentir, de imaginar y de pensar. Esas personas ya escogieron modificar su forma de vivir, de manera efectiva pero también política: no actúan en nombre de una preocupación culpable de «su huella ecológica», sino que experimentan lo que significa traicionar el papel de consumidores confiados que nos fue asignado. Es decir, lo que significa entrar en lucha contra lo que fabrica esa asignación, y aprender concretamente a reinventar modos de producción y de cooperación que escapen a las evidencias del crecimiento y de la competencia. A ellos está dedicado este libro, y más precisamente a lo posible que ellos intentan hacer existir. Sin embargo, no se tratará de convertirme en su portavoz, de describir en su lugar lo que ellos intentan. Ellos son perfectamente capaces de hacer oír su propia voz, porque lejos de efectuar un «retorno a la caverna», como algunos los acusan, son expertos en sitios web y en redes. No me necesitan, pero sí que otros como yo trabajen, con sus propios medios, para crear el sentido de lo que nos ocurre.

Que no se espere de este libro una respuesta a la pregunta «¿qué hacer?», porque esa expectativa será decepcionada. Mi oficio son las palabras, y las palabras tienen un poder. Pueden encerrar en querellas doctrinarias o apuntar al poder de consignas —razón por la cual temo la palabra «decrecimiento»—, pero también pueden hacer pensar, producir comunicaciones un poco nuevas, sacudir las costumbres, y

por eso honro la invención del nombre «objetor de conciencia al crecimiento». Las palabras no tienen el poder de responder a la cuestión que nos imponen las amenazas globales, múltiples y entrelazadas con lo que llamé la

«segunda historia», aquella en la que muy a pesar de nosotros estamos embarcados. Pero sí pueden, y es lo que intentará este libro, colaborar en formular esa cuestión en un modo que obligue a pensar lo que requiere la posibilidad de un porvenir que no sea salvaje.

Notas:

1. Puede encontrarse el texto de Rosa Luxemburgo [en francés] en http://marxists.anu.edu.au/francais/luxembur/junius/rljaf.html.

[En

castellano,

véase

https://www.marxists.org/espanol/luxem/09El %20folletoJuniusLacrisisdelasocialdemocraciaalemana_0.pdf (N. del T.)].

2. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, col.

«Champs», París, 1996, pág. 164. Si se busca « *fuir, arme, Deleuze*» en internet, y se selecciona el sitio «La voix de Gilles Deleuze», se lo puede oír expresando esa frase [trad. cast.: *Diálogos*, trad. de José Vásquez, Pre-Textos, Valencia, 1980].

2

LA ÉPOCA HA CAMBIADO

En el sentido propio, este libro es lo que se puede llamar un

«ensayo». Sin lugar a dudas se trata de ensayar el pensar a partir de lo que es ante todo una comprobación, «la época ha cambiado», vale decir, dar a esa comprobación el poder de hacernos pensar, sentir, imaginar, actuar. Pero lo que semejante ensayo tiene de alarmante es que esa misma comprobación puede servir de argumento para impedirnos pensar y para anestesiarnos. En efecto, a medida que se restringió el espacio de las elecciones efectivas que dan sentido a ideas tales como política o democracia, aquellos que en adelante voy a

llamar «nuestros responsables» tuvieron la tarea de hacer comprender a la población que

«el mundo ha cambiado». Y por lo tanto que el cambio es hoy una ardiente obligación. Pero cambiar, en su caso, significa renegar de lo que había hecho esperar, luchar, crear. Esto significa «dejemos de soñar, hay que someterse a la evidencia».

Por ejemplo, nos dirán, dejemos de soñar que algunas medidas políticas podrían dar respuesta al alza fulgurante del precio del petróleo y de los beneficios de las compañías petroleras. Frente a la baja del poder adquisitivo habrá que satisfacerse con medidas que son más bien del orden de la caridad pública: puesto que es muy preciso «ayudar a las familias», se bajarán algunos impuestos o tasas. Por supuesto, sin perjuicio de tener que hacer ahorros en otras partes. Porque no es cuestión de resignar la evidencia que logró imponerse en el curso de los últimos treinta años: no se pueden tocar ni las «leyes del mercado» ni los beneficios de las industrias. Por lo tanto, se trata de aprender a adaptarse, con el triste suspiro que mata tanto la política como la democracia: «es muy necesario».

«Es muy necesario» es el *leitmotiv* que asociamos Philippe Pignarre y yo, en *La Sorcellerie capitaliste*,[1] al dominio capitalista tal y como resiste hoy más que nunca, y eso a pesar de la desaparición de toda referencia creíble en el progreso. Nuestra primera preocupación era cómo dirigirse al capitalismo a partir de la necesidad de resistir ese dominio. Vuelvo a poner en marcha la cuestión con una perspectiva complementaria. Si ya no se trata, aquí, de reactivar el movimiento de resistencia antiglobalización —es decir, anticapitalista—, evidentemente no es porque habría perdido importancia sino porque también él en adelante se ve confrontado con un porvenir cuyas amenazas, en algunos años, adoptaron un giro terriblemente concreto. Aquellos que, con los ojos llenos de estrellas, confían en el mercado, en su capacidad de triunfar de aquello que ya no pueden negar pero que llaman «desafíos», perdieron toda credibilidad, pero a todas luces esto no basta para dar al porvenir una posibilidad de no ser salvaje. Y la verdad que aquí molesta, cuando están involucrados aquellos que luchan por un mundo «distinto», es que éste es el momento en que se trata de aprender a volverse capaces de hacerlo existir. Para todos nosotros, es en esto en lo que ha cambiado la época.

Tratar de pensar a partir de ese «hecho», es decir, de aquello que, brutalmente, se ha vuelto una evidencia común, es evitar tomarlo como argumento («puesto que la época ha cambiado, entonces…»). Se trata de tomarlo como una cuestión, y una cuestión formulada no en

general sino aquí y ahora, vale decir, en un momento en que el gran tema del progreso ya perdió su carácter convincente. Así, se volvieron casi redundantes las demostraciones de que el capitalismo nos da solamente una ilusión de libertad, de que las elecciones que nos deja son solamente elecciones forzadas. En adelante hay que «creer en el mercado» para

adherir todavía a la fábula de la libertad que tiene cada uno de elegir su vida. Se trata por lo tanto de pensar en un momento en que el papel, antes considerado crucial, de las ilusiones y de las falsas creencias, perdió su importancia, sin que por ello haya sido desacreditado —todo lo contrario— el poder de las «elecciones forzadas» que se nos proponen.

Del mismo modo, hace cincuenta años, en la época en que las grandes perspectivas de la innovación científico-técnica eran sinónimos de progreso, habría sido casi inconcebible no volverse con confianza hacia los científicos y los técnicos, no esperar de ellos la solución a problemas que atañen a ese desarrollo que están tan orgullosos de haber motorizado. Pero también aquí —aunque sea menos evidente— la confianza fue profundamente deteriorada. De ningún modo es seguro que las ciencias, por lo menos tal y como las conocemos, estén equipadas para dar respuesta a las amenazas del porvenir; en cambio, con lo que se llama la «economía del conocimiento»,[2] es relativamente seguro que las respuestas que los científicos no dejarán de proponernos sin embargo no nos permitirán evitar la barbarie.

En cuanto a los Estados, sabemos que, en un gran impulso de resignación entusiasta, renunciaron al conjunto de los medios que les habrían permitido asumir sus responsabilidades y confiaron al mercado libre globalizado que se haga cargo del porvenir del planeta. Sin perjuicio de —en adelante está en el orden del día— «regular» para evitar los

«excesos». Por eso los llamo «nuestros responsables». No son responsables del porvenir; pedirles cuentas a este respecto sería hacerles demasiado honor. Son responsables de nosotros, de nuestra aceptación de la dura realidad, de nuestra motivación, de nuestra comprensión de que sería en vano mezclarnos con cuestiones que nos atañen.

Si la época ha cambiado, pues, debe comenzarse por afirmar que estamos tan mal preparados como puede ser posible para producir el tipo de respuesta que, lo sentimos, la nueva situación reclama. Pero no se trata de una comprobación de impotencia sino más bien de un

punto de partida. Si no hay gran cosa que esperar por parte de nuestros responsables, tal vez sea más interesante lo que nuestros responsables se hacen cargo de prevenir y que temen, ellos que nos hablan de las virtudes de la (buena) gobernanza. Ellos temen ese momento en que el timón perdería asidero, en que se les formularán con obstinación preguntas a las que no pueden dar respuesta, en que sientan que los viejos estribillos ya no funcionan, en que se los juzgue por sus respuestas, en que lo que consideraban estable se sustraiga.

Nuestros responsables son bastante previsibles. Si por azar uno de ellos ha leído las líneas que preceden y percibe la dirección hacia la cual voy, ya se ha encogido de hombros: él sabe de qué es capaz o incapaz la

«gente». Sabe que ese momento que evoco, en que el timón perdería asidero, no producirá otra cosa que egoísmos desencadenados, una demagogia triunfante. Yo no soy más que una elitista irresponsable, que quiere ignorar las duras realidades sociológicas.

No sé lo que se puede entender aquí por «duro». Sí sé que, allí donde comencé a aprender a pensar —entre los científicos experimentales—, uno no se atrevería a hablar en tales términos antes de que el enunciado correspondiente, «es así y no de otro modo», haya sido sometido a múltiples pruebas. ¿Dónde están aquí las pruebas? ¿Dónde, las proposiciones activas que hagan posible y deseable hacer de otro modo, es decir, primero juntos, unos para otros, pero sobre todo unos con otros?

¿Dónde están las elecciones concretas y negociadas colectivamente?

¿Dónde los relatos que pueblan las imaginaciones, que comparten éxitos

y aprendizajes? ¿Dónde, en la escuela, los modos de trabajo juntos que crearían el gusto de cooperaciones exigentes y la experiencia de la fuerza de un colectivo que opere en tener éxito «todos juntos», contra la evaluación que separa y juzga?

Hay que recordar todo eso, es decir, la manera en que somos formados, activados, capturados, vaciados, no para quejarnos sino para evitar el suspiro impotente que concluiría en «no podemos hacer nada, somos todos culpables de pasividad»; vale decir, también, «hay que esperar las medidas, decididas en otra parte, que, en un tiempo que esperamos conveniente, nos fuercen a padecer los cambios necesarios».

La sensación de impotencia nos amenaza a todos y todas, pero es mantenido por aquellos que se presentan en nombre de la «dura realidad» y nos dicen: «¿qué harían ustedes en nuestro lugar?».

Llamar a quienes nos gobiernan «nuestros responsables» es afirmar que en su lugar nosotros no lo somos, y que no es por azar. Y también impedirles, a ellos y a sus aliados, que vayan por todas partes repitiendo con la mayor impunidad que lo que llamé la primera historia, la de una competencia generalizada, de una guerra de todos contra todos, donde cada uno, individuo, empresa, nación, región del mundo, debe aceptar los sacrificios necesarios para tener derecho a sobrevivir —en detrimento de sus competidores—, obedece al único sistema que «dio pruebas de su capacidad». De todas las pretensiones a la capacidad que nos fue dado encontrar, ésta es la más obscena y la más débil. Y sin embargo es la que se repite, una y otra vez, como una cantinela, y nos pide que hagamos como que creemos que las cosas terminarán por arreglarse, que, en el lugar de nuestros responsables, haríamos como ellos, y que nuestra propia tarea se limita a aislar nuestras casas, a cambiar nuestras bombitas, pero también a seguir comprando automóviles porque hay que

sostener el crecimiento. Aquí no hay nada que discutir, nada que argumentar, lo cual sería hacer demasiado honor a esa pretensión, y semejante honor la alimenta. Más bien hay que volver a tender lazos con las virtudes de la risa, de la descortesía, de la sátira.

Aquellos a quienes llamo «nuestros responsables» protestarán que negarse a ponerse en su lugar, negarse a argumentar, negarse a discutir cortésmente acerca de las virtudes del mercado y de sus muy eventuales límites es rechazar el debate, es decir, la comunicación racional, es decir, al fin y al cabo, ¡la democracia! Peor, es correr el riesgo del pánico, madre de la irracionalidad, que da paso a todas las demagogias. Su primer papel, en los tiempos difíciles que se anuncian, ¿no es mantener la confianza para evitar ese pánico? Es en nombre de esa tarea sagrada como algunos, en el pasado, detuvieron las partículas radiactivas surgidas de Chernóbil en las fronteras de Francia. Pero ese tipo de gesto heroico se ha multiplicado desde entonces, a medida que se imponía el imperativo insoslayable de tener que seguir como si tal cosa, sin otra perspectiva que apelar a la población para que tenga confianza y apriete los dientes.

En otros términos, nuestros responsables son responsables de la gestión de lo que se podría llamar un *pánico frío*, aquel que se distingue por el hecho de que se acepten mensajes bastante abiertamente contradictorios: «consuman, el crecimiento depende de

eso», pero

«piensen en su huella ecológica»; «sepan que nuestros modos de vida van a tener que cambiar», pero «no se olviden de que estamos comprometidos en una competencia de la que depende nuestra prosperidad». Y nuestros responsables también comparten este pánico.

En alguna parte esperan que un milagro pueda salvarnos, lo que también significa que sólo un milagro podría salvarnos. Podría ser un milagro

procedente de la técnica, que nos ahorre la experiencia, o el milagro de una conversión masiva, después de alguna gran catástrofe. Mientras tanto, ellos bendicen las exhortaciones que apuntan a culpabilizar y a proponer a cualquier hijo de vecino que piense en lo que puede hacer en su pequeña escala, por supuesto a condición de que no seamos más que una minoría los que abandonen el automóvil y no nos volvamos todos vegetarianos, porque eso equivaldría a descargar un sucio golpe al crecimiento.

No llegaré al extremo de compadecerme de nuestros responsables, pero estoy convencida de que si lográramos dirigirnos a ellos en el modo de la compasión y no de la denuncia —como si ellos fueran efectivamente «responsables» de la situación—, la apelación podría tener cierta eficacia. En todo caso, ésa es una apuesta de este ensayo.

Y la palabra «ensayo» encuentra aquí todo su sentido. Se trata sin lugar a dudas de *ensayar*, en el sentido pragmático del término, en el sentido en que el ensayo define lo que sería su éxito. En este caso si, hablando de «nuestros responsables», me sentí autorizada a confundir aquello que, en el seno de una democracia, debería ser distinguido —los funcionarios públicos y las políticas—, no es para sostener una tesis de alto vuelo conceptual sobre la definición de las relaciones entre Estado y democracia política, sino para caracterizar una situación de confusión de lenguaje caracterizada e instituida bajo el nombre de gobernanza. Y el éxito de esta operación de caracterización no será otra cosa que lo que un responsable más deteste: que se nieguen a ponerse en su lugar, y que más bien lo compadezcan de estar ahí.

No hay que equivocarse; cuando dentro de algunas páginas llegue a hablar del capitalismo y del Estado, tampoco se tratará de definiciones que pretendieran, mejor que aquellas que las precedieron, manifestar a la

luz del día la verdadera naturaleza de esos protagonistas. Yo no formo parte de aquellos que buscan una posición que permita develar cualquier permanencia «verdadera» detrás de lo que desde ahora es percibido comúnmente en el modo de «la época ha cambiado». Más bien trato de contribuir a la cuestión que se abre cuando tal cambio se vuelve perceptible: «¿a qué obliga?». A este respecto no ofreceré ni demostraciones ni garantías, ya estén fundadas en la historia o en los conceptos. Intentaré pensar en el cuerpo a cuerpo con la cuestión, sin dar al presente en que las respuestas arriesgan su pertinencia el poder de juzgar el pasado. Pero también sin dar a las respuestas aportadas en el pasado a otras preguntas el poder de ser una autoridad en la materia.

Y por lo tanto, esa primera proposición «a prueba» —dirigirnos en el modo de la compasión a nuestros responsables— no significa la verdad por fin develada de los poderes públicos. Se trata de tratar de *caracterizarlos* en un modo que deje constancia del hecho de que nosotros podríamos estar en esa situación, y esto sin convertirlo ni en un destino, como si la verdad del pasado fuera llevarnos ahí, ni en un escándalo, como si ellos hubiesen traicionado su mandato (la idea misma de tal mandato todavía supone la evidencia del progreso), ni tampoco en un accidente de recorrido, como si tal recorrido pudiera ser definido sin referencia al progreso.

Mi abordaje de la situación que «nos» pone hoy en suspenso corresponde a la diferencia entre develar y caracterizar. Develar sería ambicionar pasar de la perplejidad al saber que juzga, más allá de las apariencias. En cambio, caracterizar, es decir, plantear la cuestión de las

«características», es encarar esa situación en un modo pragmático: al mismo tiempo a partir de lo que podemos pensar que sabemos y sin dar a ese saber el poder de una definición. Es lo que puede hacer un autor

de ficción cuando se pregunta lo que son susceptibles de hacer los protagonistas de su ficción en la situación que él creó. Caracterizar, partiendo del presente que formula la pregunta, es remontar hacia el pasado, y esto no para deducir ese presente del pasado sino para dar su espesor al presente: para interrogar a los protagonistas de una situación desde el punto de vista de aquello de lo que pueden volverse capaces, de la manera en que son susceptibles de dar respuesta a esa situación. El

«nosotros» que hace intervenir este ensayo es aquel que, en la

actualidad, formula preguntas de ese tipo, aquel que sabe que la situación es crítica, pero no sabe a qué protagonista consagrarse.

Notas:

1. Philippe Pignarre, Isabelle Stengers, *La Sorcellerie capitaliste.*

Pratiques de désenvoûtement, La Découverte, París, 2005.

2. Volveré sobre esta cuestión, pero me limito a señalar aquí que lo que se parece a una consigna vacía al uso de los grandes informes que se refieren a los desafíos de la época («nuestra economía es en adelante una economía del conocimiento…») designa de hecho una fuerte reorientación de las políticas de investigación pública, que hacen de la asociación con la industria en particular una condición crucial de los financiamientos de investigación. Lo que equivale a dar a la industria el poder de pilotar directamente la investigación, y de dictarle sus criterios de éxito (sobre todo, la obtención de patentes).

3

ACONT ECIMIENT O OGM

Dirigirse en el modo de la compasión a aquellos que, en la actualidad, pueden ser caracterizados como «nuestros responsables» no significa una simpatía cualquiera, ni mucho menos. Es más bien una cuestión de tomar distancia, de rechazo decidido a compartir su modo de percepción, a dejarnos tomar por testigos de sus buenas intenciones. No hay que esperar gran cosa de su parte, en el sentido de que no hay que entregarse a los tormentos de la decepción y la indignación. Pero tampoco, y quizá es lo más difícil, emprender una oposición frontal armada por la evidencia de una situación conflictiva e inteligible a partir de ese conflicto. No se trata de que el conflicto sea inútil o esté

«superado»; es su lazo con la producción de inteligibilidad lo que está en cuestión, lo que amenaza con dar respuestas antes de haber aprendido a formular preguntas, con proponer certezas antes de haber hecho la experiencia de la perplejidad.

Quiero dar gracias aquí a lo que me permitió, con otros, entre otros, vivir una experiencia de aprendizaje que fue crucial para mí y sin la cual este ensayo no habría sido escrito. Hablaré aquí de «acontecimiento OGM» porque, para mí como para muchos otros, lo que pasó en Europa con la resistencia contra los OGM señala un antes y un después. No porque habría existido una victoria. No fue así: los organismos genéticamente modificados y patentados sin lugar a dudas

invadieron las Américas y el Asia y, aunque a menudo no sean tan asociados a su pretensión inicial —responder al desafío del hambre en el mundo—, con la producción de los biocarburantes encontraron una impresionante promesa de recambio. Lo que constituye un acontecimiento, lo que hace que el movimiento europeo de resistencia a los OGM pueda hacer sentir

la posibilidad no de padecer sino de actuar en esta época que es la nuestra, en suspenso entre dos historias, es el desfase que se creó entre la posición de aquellos que producían saberes cada vez más concretos, cada vez más significativos, y aquella de los responsables del orden público, incapaces de «reconciliar» la opinión con lo que para ellos no era más que un nuevo modo de producción agrícola que ilustra la fecundidad de las relaciones entre ciencia e innovación.

Hasta el *establishment* científico, en general muy dispuesto a reivindicar los beneficios de una innovación industrial y a rechazar las responsabilidades de sus daños sobre otros, fue quebrado. Momento terrible para la Ciencia francesa, por ejemplo, ese 12 de febrero de 1997

en que Alain Juppé como Primer ministro desautorizó a la Comisión de ingeniería biomolecular al negar, en contra de su opinión, la autorización para poner en el mercado tres variedades de maíz genéticamente modificados. La Comisión tenía buena conciencia. Por lo que respecta a la colza, ciertamente se había atenido primero al peligro «intrínseco» de la planta como producida por modificación genética, pero comenzaba suavemente a admitir que iba a producirse un flujo de genes que inducían la resistencia a los herbicidas que podían plantear problemas. Prohibir era imaginable para ella, pero encaraba una eventual puesta en marcha de un dispositivo de biovigilancia (lo que en lenguaje normal significaba que el desarrollo comercial también sería una etapa experimental, destinada a «comprender mejor el riesgo»). ¡Pero el maíz no planteaba tales problemas porque no tiene plantas parientes en Europa! En consecuencia, el gobierno francés había cometido lo imperdonable, había traicionado a la Ciencia, había cedido a los miedos irracionales, había tomado posición en un asunto que no era de su incumbencia, sino de los expertos.

De hecho, los políticos habían comprendido que la situación se le iba de las manos: los científicos estaban abiertamente divididos, la investigación pública gravemente cuestionada, las acciones militantes habían comenzado y, como consecuencia de la crisis llamada «de las vacas locas», la confianza en la experticia científica estaba en su punto

más bajo. Pero aquello que no habían previsto los políticos es que, más de diez años más tarde, seguían sin haber logrado «tranquilizar el juego».

Para su gran tribulación, y cuando están sometidos a presiones enormes por parte de la OMC, de los Estados Unidos, de las industrias y de sus *lobbys*, inclusive científicos, los gobiernos nacionales europeos y la Comisión europea no lograron hasta ahora normalizar la situación. Lo que debía pasar sin ruido ni fricciones decididamente no pasa.

Lo que es peor, y es aquí donde para mí se ubica el acontecimiento, los argumentos en los cuales contaban nuestros responsables suscitaron no sólo respuestas sino sobre todo nuevas conexiones, productoras de una verdadera dinámica de aprendizaje, entre grupos hasta entonces distintos.

Es importante poder decir «he aprendido», de los otros y gracias a los otros. Así, lo que personalmente me había comprometido en el origen era en primer lugar la arrogancia ignorante con que algunos científicos anunciaban una respuesta «finalmente científica» a la cuestión del hambre en el mundo. También tenía la convicción, fundada en el precedente de lo nuclear, de que únicamente el cuestionamiento público de una tecnología de este tipo podía producir un saber un poco confiable a su respecto, en todo caso más confiable que el de expertos la mayoría de las veces al servicio de la «factibilidad» de una innovación que, para ellos, forma parte de lo ineluctable («¡no se puede detener el progreso!»). En este caso era muy ingenua, porque lo que yo ignoraba

era que aquello sobre lo cual trabajaban esos expertos no era otra cosa que el expediente preparado por la industria, un expediente muy ligero por añadidura, por la gracia, también aprendimos luego, de los pases de magia que daban fe de las connivencias entre consorcios industriales y administración estadounidense. Y también ignoraba que la mayoría de los pedidos de información suplementaria iban a tropezar con el «secreto industrial».

Otro punto de ingenuidad, los famosos campos experimentales, cuya destrucción fue denunciada como irracional, negativa del hecho de que la

«ciencia» estudie las consecuencias de un cultivo de OGM en un medio abierto, que ni por asomo, en su aplastante mayoría, perseguían ese objetivo: se trataba de ensayos agronómicos prescritos para la

homologación y por lo tanto la comercialización de las semillas.

Descubrimiento también de que, para los biólogos, era evidente que los

«OGM insecticidas» iban a facilitar en gran medida la aparición de insectos resistentes, de que Monsanto organizaba una verdadera milicia privada y alentaba la delación en contra de quienes cabía sospechar que cultivaban sin pagar las semillas patentadas por la multinacional, etcétera.

Pero las repercusiones del acontecimiento superaron el caso de los OGM únicamente para conducir a la cuestión de en qué se convirtió la agricultura en manos de las industrias semilleras, de la dependencia de los linajes que ellas seleccionan respecto de abonos y herbicidas costosos y contaminantes, con doble erradicación resultante, de las semillas tradicionales, a menudo más robustas, y del pequeño campesinado. Y para conducir también a una verdadera «lección de cosas» que recae sobre aquello que en la actualidad se anuncia con la

«economía del conocimiento», en este caso el pilotaje directo de sectores

enteros de la investigación pública por lo privado. No solamente el interés primordial de los OGM, al fin y al cabo, no es otra cosa que la apropiación por obtención de patentes de la agricultura, sino que es la investigación misma, en biotecnología y otras cuestiones, la que en adelante está determinada por las patentes, y no solamente por la eventualidad de obtener una patente sino también por las patentes existentes que vacían de todo interés económico vías de investigación cada vez más numerosas. ¿Cabe asombrarse entonces de que una insoportable y feroz ley del silencio pese sobre los investigadores, obligados a mantener, contra lo que bien saben, el eslogan «la ciencia al servicio de todos»?

Si el caso de los OGM fue un acontecimiento, pues, es porque hubo un aprendizaje efectivo, que produjo preguntas que hicieron balbucear a los responsables, científicos y estatales, que en ocasiones incluso hicieron reflexionar a los políticos, como si un mundo de problemas que ellos no se planteaban se les volviera perceptible. Es propio de todo acontecimiento poner en comunicación el porvenir que heredará ese acontecimiento con un pasado narrado de otro modo. En el punto de partida, los promotores de los OGM, tras haber anunciado la impresionante novedad de su creación, habían protestado que los OGM

se inscribían en la continuidad de las prácticas de la agronomía en materia de selección de las semillas. Hoy es esa misma continuidad la que es objeto de relatos nuevos o hasta entonces considerados reaccionarios, relatos que se responden mutuamente en adelante y abren el acontecimiento a otras conexiones más, sobre todo con aquellos y aquellas que aprenden a volver a tender lazos con prácticas de producción que la «modernización» había condenado (movimiento *slow food*, permacultura, redes de rehabilitación y de intercambio de semillas tradicionales, etcétera).

Por supuesto, el grito de nuestros responsables fue «ascenso de la irracionalidad», «miedo al cambio», «ignorancia y superstición». Pero ese grito, y la noble tarea que se desprende de «reconciliar al público con

“su” ciencia» tuvieron poco efecto. La misma pregunta del «público», por otra parte, fue cuestionada. ¿Qué piensa la «gente»? ¿Cómo

«perciben» una situación? A esta pregunta respondían tradicionalmente las encuestas: se dirigen a personas «que pertenecen a un muestreo representativo» y se las interroga en frío, a propósito de cuestiones que no por fuerza les interesan. Fue en ocasión del asunto de los OGM

cuando los jurados populares demostraron su capacidad —si y sólo si es lo que efectivamente permite el dispositivo que los reúne— de formular buenas preguntas que hicieron balbucear a los expertos. Del mismo modo, algunos sociólogos reunieron a los participantes en una encuesta sobre «las percepciones del público» en tales condiciones que estos se sintieron respetados como seres pensantes. Y las cuestiones y objeciones que produjeron colectivamente fueron a la vez pertinentes y muy molestas para nuestros responsables. Así, fuera de la cuestión de saber quién se beneficiaría con esta innovación cuyos riesgos se pide que todos acepten, ellos formularon la cuestión del seguimiento de esos riesgos, de esa famosa «biovigilancia» que nos prometen: ¿con qué recursos? ¿Cuántos investigadores? ¿Quién va a financiarla? ¿Cuánto tiempo? ¿Qué va a pasar si las cosas toman un mal cariz? Etcétera.

De hecho, los pedidos aparentemente muy «razonables» de esos ciudadanos dibujan un paisaje que no tiene gran cosa que ver con el que reclama la «economía de la innovación» de la que, al parecer, depende nuestro porvenir. Para un industrial, ellas significarían tener que lanzar una innovación en un medio activamente preocupado por las consecuencias, habilitado en detectarlas, en poner condiciones —

por ejemplo, comenzar de a poco, ir con lentitud para poder volver atrás—,

en exigir que el promotor de la innovación financie su seguimiento pero no lo organice, en imponer que todas las consecuencias sean desplegadas, que ninguna consigna ni promesa alguna sean tomadas por dinero contante y sonante. Simple contraste: en la actualidad Monsanto se beneficia de hecho directamente con la proliferación de «súper malas hierbas» (*superweeds*), que se volvieron resistentes a su herbicida Round up, es decir, que exigen dosis diez o veinte veces más elevadas de ese producto, que por otra parte no tiene en absoluto la inocuidad anunciada. Mentir primero, afirmar luego que es demasiado tarde, y cubrir todo con una moral de lo ineluctable, «no se puede detener el progreso», eso es lo que requiere la libertad de innovar.

Hoy en día, las conferencias ciudadanas se han convertido en un símbolo promovido oficialmente de participación del público en la innovación, pero lo que fue promovido también fue domesticado. La mayoría de esas conferencias son organizadas de tal modo que los participantes se vean llevados a dar opiniones «constructivas», aceptando los límites de la cuestión planteada, colaborando, en igualdad de condiciones que los expertos, en la producción de la etiqueta

«aceptable»: un nuevo tipo de etiqueta de calidad para las innovaciones.

La domesticación fue tanto más sencilla cuanto que los dispositivos que inducen a la sumisión y la buena voluntad —pensar allí donde le dicen a uno que piense— son más fáciles de establecer que aquellos que inducen una capacidad de formular preguntas que molestan. No obstante, el hecho de saber que la «gente» se puede volver capaz de formular tales cuestiones forma parte del acontecimiento OGM. Más que lamentarse sobre ese otro hecho —que eso ya sea «recuperado»—, a la lucha política le corresponde inventar la manera de hacer que cuente lo que así fue aprendido.

El acontecimiento OGM no ha terminado. En adelante están presentes todos aquellos cuya activación produjo ese acontecimiento, que poblaron una escena donde no se los esperaba, donde la distribución y el tenor de los roles estaban regulados en un modo que presuponía su ausencia. De no ser por ellos, los biocarburantes, presentados como la solución milagrosa tanto para el calentamiento atmosférico como para el aumento del precio de los carburantes, ¿habrían sido tan rápidamente desconsiderados? ¡Pobre Comisión Europea, que ya había

promovido esa «solución», para la gran satisfacción de los industriales de la agricultura!

Sin embargo, no hay que ir demasiado rápido. Por cierto, el acontecimiento OGM constituye un caso ejemplar de lo que hoy es capaz una politización de lo que supuestamente trascendía la política: el progreso surgido del irresistible avance de las ciencias y las técnicas.

Pero sólo responde parcialmente a la cuestión del porvenir. En efecto, contrariamente a lo que ocurrió con los OGM, no se tratará solamente de rechazar. Las responsabilidades en cuanto a los destrozos y amenazas que se acumulan son bastante evidentes. No remiten en primer lugar a aquellos a quienes llamé «nuestros responsables», sino a lo que definió a la Tierra como recurso explotable a voluntad. Sin embargo, no nos hallamos ante una corte de justicia, donde el que está convencido de su responsabilidad es también aquel que debe

«responder» de lo que hace, aquel de quien se exigirá una reparación.

Podíamos decir «no» a los OGM pero no podemos, bajo ningún concepto, dejar a los responsables de los desastres que se anuncian la tarea de darles respuesta. A nosotros nos corresponde crear una manera de responder, para nosotros pero también para las innumerables especies vivas que arrastramos en la catástrofe. Y esto cuando ese «nosotros»

sólo existe virtualmente, en cuanto requerido por esa respuesta que hay

que dar.

Con el objeto de señalar la índole inédita de esta situación, de la manera en que confunde nuestras perspectivas, decidí nombrar lo que ocurre y que, contrariamente a los OGM, no fue ni querido ni preparado por nadie. Aquello a lo cual debemos crear una respuesta es a la intrusión de Gaia.

4

LA INT RUSIÓN DE GAIA

Nombrar a Gaia y caracterizar como intrusión los desastres que se anuncian dependen, es crucial señalarlo aquí, de una operación pragmática. *Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el*

nombre llama. En este caso, se trata de resistir a la tentación de reducir a un simple «problema» lo que es un acontecimiento, lo que nos cuestiona. Pero también hacer existir la diferencia entre la cuestión impuesta y la respuesta que se debe crear. Nombrar a Gaia como «la que hace intrusión» es también caracterizarla como ciega, a la manera de todo cuanto hace intrusión, a los destrozos que ocasiona. Por eso la respuesta que se debe crear no es una «respuesta a Gaia» sino una respuesta tanto a lo que provocó su intrusión como a las consecuencias de dicha intrusión.

En este ensayo, pues, Gaia no es ni la Tierra «concreta» ni tampoco Aquella que es nombrada e invocada cuando se trata de afirmar y hacer sentir nuestra conexión con esta Tierra, de suscitar un sentido de la pertenencia allí donde predominó la separación y de extraer de esa pertenencia recursos de vida, de lucha y de pensamiento. 1 Lo que se trata de pensar aquí es *la intrusión, no la pertenencia*.

¿Por qué entonces —podría objetarse— recurrir a un nombre que puede prestarse a malentendidos? ¿Por qué —me propuso un amigo—

no nombrar Uranos o Cronos, esos terribles hijos de la Gaia mitológica, a lo que hace intrusión? La objeción debe ser entendida: si nombrar es operar y no definir —vale decir, apropiarse—, el nombre, sin embargo, no puede ser arbitrario. En este caso, yo sé que la elección de ese nombre, Gaia, es un riesgo, pero es un riesgo que acepto porque también

se trata, para mí, de hacer sentir y pensar a aquellos y aquellas que podrían sentirse escandalizados ante la idea de una Gaia ciega o indiferente. Quiero conservar la memoria de que ese nombre, Gaia, en el siglo XX tuvo puntos en contacto en primer lugar con una proposición de origen científico. Es decir, transmitir la necesidad de resistir a la tentación de una oposición brutal entre las ciencias y los saberes considerados «no científicos», cuyo acople será necesario si debemos aprender cómo dar respuesta a lo que ya comenzó.

Lo que yo llamo Gaia, en efecto, fue bautizado así por James Lovelock y Lynn Margulis a comienzos de los años 1970. Ellos sacaban las conclusiones a partir de investigaciones que de forma convergente ponen de manifiesto el denso conjunto de relaciones que acoplan lo que las disciplinas científicas solían tratar por separado: los seres vivos, los océanos, la atmósfera, el clima, los suelos más o menos fértiles. Dar un nombre, Gaia, a esa disposición de relaciones era insistir en dos consecuencias de esas investigaciones. Aquello de lo que dependemos, y que con tanta frecuencia fue definido como lo

«dado», el marco globalmente estable de nuestras historias y nuestros cálculos, es el producto de una historia de co-evolución, cuyos primeros artesanos y verdaderos autores en forma continua fueron los innumerables pueblos de los microorganismos. Y Gaia, «planeta viviente», debe ser reconocida como un «ser» y no asimilada a una suma de procesos, en el mismo sentido en que reconocemos que un ratón, por ejemplo, es un ser: ella está dotada no solamente de una historia sino también de un régimen de actividad propia, que surge de la manera en que los procesos que la constituyen están acoplados unos a otros de maneras múltiples y entrelazadas, ya que la variación de uno tiene repercusiones múltiples que afectan a los otros. Interrogar a Gaia, entonces, es interrogar algo que constituye un todo, y las cuestiones dirigidas a un proceso particular

pueden poner en juego una respuesta, a veces inesperada, del conjunto.

Lovelock tal vez había dado un paso de más al afirmar que ese acoplamiento garantizaba un tipo de estabilidad que es el que se atribuye a un organismo vivo en buena salud, y las repercusiones entre procesos tienen por efecto entonces disminuir las consecuencias de una variación.

Gaia parecía así una buena madre, nutricia, cuya salud debía ser protegida. En la actualidad, nuestra comprensión de la manera en que Gaia «constituye un todo» es mucho menos tranquilizadora. La cuestión planteada por el aumento de la concentración atmosférica de los gases llamados «de efecto invernadero» suscita un conjunto de respuestas en cascada que sólo ahora los científicos comienzan a identificar.

En adelante Gaia, más que nunca, es la bien nombrada, porque si fue honrada en el pasado, es más bien como la temible, aquella a quien se dirigían los pueblos campesinos porque sabían que los humanos dependen de algo más grande que ellos, de algo que los tolera, pero con una tolerancia de la que no hay que abusar. Ella era antes el culto del amor maternal, que lo perdona todo. Una madre, quizá, pero irritable, que no hay que ofender. Y era antes de que los griegos confieran a sus dioses el sentido de lo justo y lo injusto, antes de que les atribuyan un interés particular para con sus propios destinos. Más bien se trataba de *prestar atención* de no ofenderlos, de no abusar de su tolerancia.

Imprudentemente, sin lugar a dudas se franqueó un margen de tolerancia, eso es lo que dicen cada vez más precisamente los modelos,

es lo que observan los satélites y lo que saben los esquimales. Y la respuesta que Gaia corre el riesgo de dar bien podría ser excesiva respecto de lo que hicimos, un poco como un encogimiento de hombros suscitado por el rozamiento de un moscardón. Gaia es quisquillosa, y por eso debe ser nombrada como un ser. Ya no nos enfrentamos con una

naturaleza salvaje y amenazadora, ni con una naturaleza frágil, que hay que proteger, ni con una naturaleza que se puede explotar a voluntad. El caso particular es nuevo. Gaia, la que hace intrusión, *no nos pide nada*, ni siquiera una respuesta a la pregunta que impone. Ofendida,2 Gaia es indiferente a la pregunta «¿quién es responsable?» y no actúa como justiciera; bien parece que las regiones de la Tierra que primero habrán de ser afectadas serán las más pobres del planeta, sin hablar de todos esos seres vivientes que no tienen nada que ver en el asunto. Lo que no significa en lo más mínimo la justificación de cualquier indiferencia para con las amenazas que pesan sobre los seres vivientes que habitan esta Tierra con nosotros. Simplemente, no es cosa de Gaia.

El hecho de que Gaia no nos pregunte nada traduce la especificidad de lo que está ocurriendo, de lo que se trata de poder pensar, el acontecimiento de una intrusión unilateral, que impone una pregunta sin estar interesada en la respuesta. Porque la misma Gaia no está amenazada, a diferencia de las muy numerosas especies vivas que serán barridas por el anunciado cambio de su medioambiente, de una rapidez sin precedentes. Los innumerables seres vivos que son los microorganismos, en efecto, seguirán participando en su régimen de existencia, el de un «planeta viviente». Y es precisamente porque ella no está amenazada por lo que dará un sentido de caducidad a las versiones épicas de la historia humana, cuando el Hombre, erguido sobre sus dos patas y aprendiendo a descifrar las «leyes de la naturaleza», comprendió que era dueño de su destino, libre de toda trascendencia. Gaia es el nombre de una forma inédita, o si no olvidada, de trascendencia: una trascendencia desprovista de las altas cualidades que permitirían invocarla como árbitro o como garante o como recurso; una disposición quisquillosa de fuerzas indiferentes a nuestras razones y a nuestros

proyectos.

La intrusión del tipo de trascendencia que yo llamo Gaia hace existir en el seno de nuestras vidas una incógnita mayor, *y que ha venido para quedarse*. Por otra parte, es lo que tal vez sea lo más difícil de concebir: no existe un porvenir previsible donde ella nos restituya la

libertad de ignorarla; no se trata de un «mal momento que pasará», seguido de una forma cualquiera de *happy end* en el sentido pobretón de «problema arreglado». Ya no estaremos autorizados a olvidarlo. Incesantemente deberemos dar cuenta de lo que emprendemos frente a un ser implacable, sordo a nuestras justificaciones. Un ser que no tiene un portavoz, o más bien cuyos portavoces están expuestos a un porvenir monstruoso. Es conocido el viejo estribillo del «somos demasiado numerosos, ése es el problema», que por lo general viene de expertos bien alimentados, asiduos a los aviones, y cuya desaparición prematura ciertamente permitiría una economía energética envidiable. Pero si se escucha a Lovelock, hoy convertido en profeta del desastre, sería necesario, para apaciguar a Gaia y vivir razonablemente bien en armonía con ella, reducir la población humana a unos 500 millones de personas.

Los cálculos llamados racionales, que desembocan en que la única solución es la erradicación de la inmensa mayoría de los humanos de aquí al fin del siglo, apenas disimulan el delirio de una abstracción mortífera y obscena. Gaia no pide semejante erradicación. Ella no pide nada.

Nombrar a «Gaia», vale decir, asociar una disposición de procesos materiales que no requiere ni ser protegida ni ser amada ni puede ser doblegada por la manifestación pública de nuestro remordimiento, con la intrusión en nuestra historia de una forma de trascendencia, no debería ofender especialmente a la mayoría de los científicos. Ellos mismos

tienen la costumbre de dar un nombre a aquello a lo cual le reconocen el poder de hacerlos pensar e imaginar, lo cual es el sentido mismo de la trascendencia que yo asocio con Gaia. Ciertamente, sólo pondrán el grito en el cielo los que se plantan en la posición de «guardianes de la razón y del progreso». Estos denunciarán una regresión terrible que nos haría olvidar la «herencia de la Ilustración», el gran relato de la emancipación humana sacudiendo el yugo de las trascendencias. Su papel ya está asignado. Tras haber contribuido al escepticismo de los modelos climáticos (pensemos en Claude Allègre),[3] van a consagrar toda su energía en recordar a la opinión siempre crédula que tiene que mantener el rumbo y creer en el destino del Hombre, y en su capacidad para triunfar de todos los «desafíos». Lo que muy concretamente significa el deber de creer en la ciencia, ese cerebro de la Humanidad, y en la técnica, al servicio del progreso. Excitar sus alaridos no me divierte ni me da miedo.

La operación de nombramiento, pues, no es en absoluto anticientífica.

En cambio, puede hacer pensar a los científicos, impedir que se apropien de la cuestión impuesta por la intrusión de Gaia. Los climatólogos, glaciólogos, químicos y otros hicieron su trabajo, y también lograron hacer sonar la señal de alarma a pesar de todas las tentativas de sofocación, imponer «una verdad que molesta» a pesar de las acusaciones de que fueron objeto: haber mezclado ciencia y política, o de no ser así estar celosos del éxito de sus colegas cuyos trabajos contribuyen a cambiar el mundo natural mientras que ellos se limitan a describirlo, o incluso presentar como «probado» lo que sólo es hipotético.

Ellos supieron resistir porque sabían que el tiempo contaba, y que no eran ellos sino aquello a lo cual se dirigían lo que en efecto mezclaba cuestiones científicas y cuestiones políticas, y sobre todo la cuestión de

lo que justamente estaba en vías de ponerse en lugar de la política: el nuevo orden económico en camino de imponer sus imperativos al planeta en su conjunto. Nombrar a Gaia es ayudarlos a resistir una nueva amenaza que, por una vez, fabricaría en efecto la peor de las confusiones entre ciencia y política: que pregunten a los científicos cómo responder, que confíen en ellos para definir lo que conviene hacer.

Por otra parte, eso es lo que se está produciendo, pero con otros tipos de «científicos». A partir de hoy son los economistas los que se activan, y en un modo que garantiza que, como muchos efectos «no deseados», la cuestión climática va a ser encarada desde el punto de vista de las estrategias «plausibles», es decir, susceptibles de convertirla en una nueva fuente de beneficios. Sin perjuicio de resignarse, en nombre de las leyes de la economía —que son duras pero que, afirmarán, son leyes—, a una Nueva Orleans planetaria. Sin perjuicio de que las zonas definidas como rentables del planeta deban, en toda escala, del barrio al continente, defenderse por todos los medios necesarios contra la masa de aquellos a quienes se opondrá probablemente el famoso «no podemos recibir a toda la miseria del mundo». Sin perjuicio, en suma, de que la sucesión de los «es muy necesario» instale, plenamente, abiertamente desplegada, la barbarie que ya está penetrando nuestros mundos.

Los economistas y otros candidatos a la producción de respuestas globales fundadas en la «ciencia» para mí no existen sino como poder de perjudicar. Su autoridad sólo existe en la medida en que el mundo, nuestro mundo, siga siendo lo que es, vale decir, destinado a la barbarie.

Sus «leyes» suponen ante todo que «nosotros» nos quedemos en nuestro lugar, sostengamos los roles que nos fueron asignados, tengamos el egoísmo ciego y la incapacidad congénita de pensar y de cooperar que

hace de la guerra económica en todos los frentes el único horizonte concebible. Por lo tanto, sería perfectamente inútil «nombrar a Gaia» si sólo se tratara de combatirlos. Pero se trata de combatir lo que les da autoridad. Aquello contra lo cual se alzó el grito: «¡Otro mundo es posible!».

Ese grito no perdió nada, realmente nada, de su actualidad. Porque aquello contra lo cual se alzó, el capitalismo —el de Marx, por supuesto, no el de los economistas norteamericanos—, se activa ya preparando minuciosamente sus propias respuestas a la cuestión que se nos impone, respuestas que nos llevan de cabeza a la barbarie. Lo que significa que la lucha reviste una urgencia inédita, pero que aquellos y aquellas que están comprometidos en esta lucha también deben enfrentar una experiencia de la que realmente no tenían necesidad, de la que podrían verse tentados a hacer abstracción, precisamente en nombre de la urgencia. Nombrar a Gaia *es nombrar la necesidad de resistir esa tentación*, la necesidad de pensar a partir de esa experiencia: *no tenemos elección, porque ella no va a esperar*. Que no me pregunten qué «otro mundo» será posible, quien se haya vuelto capaz de contemporizar con ella. La respuesta no nos pertenece, pertenece a un proceso de creación cuya terrible dificultad sería insensato y peligroso subestimar, *pero que sería suicida considerar imposible*. No habrá respuesta si no aprendemos a acoplar lucha y compromiso en ese proceso de creación, tan vacilante y balbuceante como sea.

Notas:

1. En *La Sorcellerie capitaliste* Philippe Pignarre y yo afirmamos el sentido político de semejantes rituales.

2. Ofendida pero no vengativa, porque evocar a una Gaia vengativa es atribuirle no sólo una memoria sino también una interpretación de lo

que ocurre en términos de intencionalidad y de responsabilidad. Por la misma razón, hablar —como hace hoy James Lovelock— de la

«revancha» de Gaia es movilizar un tipo de psicología que no me parece pertinente: uno toma revancha contra alguien, mientras que la cuestión de la ofensa es del orden de la comprobación. Se dirá, por ejemplo:

«parece que ese gesto la ofendió; me pregunto por qué».

Correlativamente, no se lucha contra Gaia. Hablar incluso de una lucha contra el calentamiento es inapropiado; si se trata de luchar, es contra lo que provocó a Gaia, no contra su respuesta.

3. En 1987, Claude Allègre es uno de los primeros científicos en indicar la existencia de un calentamiento climático causado por el aumento de la tasa de CO_2 procedente del uso de combustibles fósiles por parte del ser humano. En 2006 cambia de opinión y pone en tela de juicio el origen humano del calentamiento climático. También critica la inscripción del principio de precaución en la Constitución, acusando a la ecología contestataria de haberse «convertido en un negocio muy lucrativo para algunos» [N. del T.].

5

CAPITALISMO

He hablado de nuestros responsables, de aquellos que se sienten responsables de nosotros y se presentan como tales, precisamente cuando están en un estado de pánico frío. En cambio, lo que Marx llamó el capitalismo no conoce un pánico de ese tipo, precisamente cuando el tipo de «desarrollo» del que es responsable es cuestionado por la intrusión de Gaia. Y no conoce ni pánico ni siquiera vacilación porque, simplemente, *no está equipado para eso*. Por otra parte, es la razón por la cual es posible inscribirse hoy en la herencia de Marx sin ser por ello marxista. Los que nos dicen «Marx está superado», con una pequeña sonrisa satisfecha y obscena, mucho se cuidan, en general, de decirnos por qué el capitalismo tal como lo nombró Marx no sería ya un problema. Ellos sobrentienden solamente que es invencible. En la actualidad, los que hablan de la vanidad de la lucha contra el capitalismo dicen: «la barbarie es nuestro destino».

Si tenemos necesidad, tal vez ahora más que nunca, de la manera en que Marx planteó el capitalismo —sin perjuicio de entender «caracterización» allí donde él propone una definición—, es ante todo para no mantener la esperanza de que, como necesidad es ley, «ellos» van a terminar por hacerse preguntas, por comprender que está en juego el porvenir, tanto el de sus hijos como el de los nuestros. Es decir, también para no perder el tiempo indignándose, denunciando, sin perjuicio de sacar conclusiones negras sobre las taras de la especie humana, que finalmente no tendría más que lo que merece. Lo que Marx nombró «capitalismo» no nos habla de los humanos, no traduce

su avidez, su egoísmo, su incapacidad para plantearse cuestiones de porvenir.

Por supuesto, y es el sentido mismo de la caracterización del capitalismo por Marx, los patrones, en cuanto individuos, son como todo el mundo. No es imposible que, en los años 1980, algunos patrones hayan creído en la «empresa ciudadana»1 con la cual tenían que reconciliarse los franceses. ¿Son los mismos u otros los que en adelante nos recuerdan, en ocasión de las deslocalizaciones y las fusiones, que el único oficio de la empresa es ganar dinero? Cuestión insignificante: la coyuntura ha cambiado. Del mismo modo en la actualidad, algunos están quizá terriblemente inquietos, mientras que otros «tienen confianza en el mercado», cuya capacidad de adaptación y de innovación debería dar respuesta al «problema» planteado por la intrusión de Gaia. La psicología individual está perfectamente fuera de propósito cuando se trata del capitalismo. Éste más bien debe ser comprendido en el modo de un funcionamiento, o de una máquina, que en cada coyuntura fabrica su propia necesidad, sus propios actores, y destruye a aquellos que no supieron aprovechar las nuevas oportunidades.

A su manera, eso es lo que reconocen los economistas serviles o iluminados, que hablan de las «leyes del mercado» que se imponen cualesquiera que fuesen nuestros fútiles proyectos y esperanzas. El capitalismo, en efecto, tiene algo de trascendente, pero no en el sentido de las «leyes de la naturaleza». Ni tampoco en el sentido que asocié a Gaia, ciertamente implacable, sino en un modo que llamaré propiamente materialista, que traduce el carácter indomable de las disposiciones que acoplan esos procesos materiales sobre cuya estabilidad creyó poder contar lo que fue llamado «desarrollo». El modo de trascendencia del capitalismo *no es implacable, sólo radicalmente irresponsable*, incapaz de responder de nada. Y no tiene nada que ver con el «materialismo» al que a menudo lo asocian la gente de fe. En contraste con Gaia, más bien debería ser asociado con un poder de tipo «espiritual» (maléfico),2 un poder que captura, segmenta y redefine a su servicio dimensiones cada vez más numerosas de lo que constituye nuestra realidad, nuestras vidas y nuestras prácticas.

El hecho de que me vea llevada a caracterizar tanto procesos materiales como un régimen de funcionamiento económico y dos modos de trascendencia traduce la particularidad de nuestra época, es

decir, la índole planetaria de las cuestiones a las que nos obligan en ambos casos.

La contemporaneidad de ese doble devenir planetario evidentemente no tiene nada de un azar: la brutalidad de la intrusión de Gaia corresponde a la brutalidad de lo que la provocó, aquella de un «desarrollo» ciego a sus consecuencias, o más precisamente que no tiene en cuenta sus consecuencias sino desde el punto de vista de las nuevas fuentes de beneficio que pueden acarrear. Pero esta contemporaneidad de las cuestiones no implica ninguna confusión entre las respuestas. Luchar contra Gaia no tiene ningún sentido, hay que aprender a contemporizar con ella. Contemporizar con el capitalismo tampoco tiene ningún sentido, hay que luchar contra su dominio.

Como se habrá comprendido, confiar en el capitalismo que se presenta hoy como el «mejor amigo de la Tierra», como «verde», preocupado por preservación y sustentabilidad, sería cometer el mismo error que la rana de la fábula, que aceptó transportar un escorpión sobre su lomo para que atravesase un río. Si la picara, ¿no se ahogarían ambos? Sin embargo la picó, justo en la mitad del río. En su último aliento, la rana murmuró: «¿Por qué?», a lo cual el escorpión, antes de hundirse, respondió: «Está en mi naturaleza, no pude hacer otra cosa».

Está en la naturaleza del capitalismo explotar las oportunidades, *no puede hacer otra cosa*.

La lógica del funcionamiento capitalista no puede hacer otra cosa que identificar la intrusión de Gaia con la apariencia de un nuevo campo de oportunidades. A partir de entonces, ni hablar de tocar las leyes de bronce del «libre comercio». Sean bienvenidas, en cambio, las cuotas de dióxido de carbono, que permiten ya muy fructíferas operaciones financieras. Correlativamente, el acontecimiento OGM traduce muy bien aquello que, desde el punto de vista de esta lógica, es necesario evitar, lo que nuestros responsables deben hacerse cargo de evitar y lo que deberá serlo todavía más cuando los efectos de la intrusión de Gaia sean catastróficos: la producción de capacidades colectivas de inmiscuirse en las cuestiones que atañen al porvenir común. E inmiscuirse en primer lugar en la manera en que esas cuestiones son formuladas, porque discutir soluciones es dar a otros el poder de formular el problema que se debe resolver.

La gobernanza dice bien su nombre, traduce con claridad la destrucción de lo que implicaba una responsabilidad colectiva por lo que respecta al porvenir, es decir, la política. Con la gobernanza ya no

se trata de política sino de gestión, y ante todo de gestión de una población que no debe inmiscuirse con lo que la atañe. En el caso de los OGM, nuestros responsables fallaron en la tarea que es la suya desde el punto de vista de la distribución de lo que el capitalismo manda hacer al Estado, y de lo que el Estado deja hacer al capitalismo. No pudieron hacer aceptar que los OGM constituían si no un beneficio para la humanidad, por lo menos un «hecho» que era imposible resistir. No pudieron dejar que el capitalismo haga lo que tenía la oportunidad de hacer gracias a los OGM: culminar la redefinición de la agricultura sometiéndola a la ley de las patentes. O por lo menos no sin contratiempos, no sin ruido. Al capitalismo no le gusta el ruido.

Pero no hay que ir demasiado rápido y constituir en modelo el rechazo a los OGM, la resistencia inesperada con la que tropezó la lógica operatoria llamada capitalismo. No solamente porque los OGM, por supuesto, en adelante están casi en todas partes —el éxito es el

«casi»—, sino sobre todo porque ese rechazo se benefició con un efecto de sorpresa. Supuestamente los OGM debían pasar sin demasiada fricción, en nombre del progreso aportado por la santa alianza entre la investigación científica y el progreso de la humanidad. Los consorcios industriales y sus aliados científicos comprobaron para su gran tribulación que la cosa ya no funcionaba, que la referencia al progreso había perdido su poder. Pero puede pensarse que la lección fue aprendida y que el argumento del progreso, que resultó impotente para suscitar un consenso, será reemplazado en el porvenir por montajes bien minuciosamente elaborados de aquello que, en *La Sorcellerie capitaliste*, Philippe Pignarre y yo llamamos «alternativas infernales».

En adelante, cada uno conoce lo que producen esas alternativas:

«¿ustedes rechazan el descenso del nivel de vida y reclaman un alza de los salarios? Tendrán deslocalizaciones…»; «¿Rechazan los ritmos de trabajo insoportables? Hay otros que estarán muy contentos de reemplazarlos…». Cada situación donde se imponen alternativas infernales, subrayábamos, fue «el fruto de fabricaciones pacientes, a muy pequeña escala, de experimentaciones precavidas». [3] Lo que se presenta como «lógico» fue fabricado por múltiples procesos de reorganizaciones

sedicentemente

«racionales»

que

primero,

obstinadamente, apuntaron a socavar o a capturar las capacidades de pensar y de resistir de aquellos que tenían los medios de hacerlo. Por eso las alternativas infernales primero involucraron el mundo del trabajo: cuestiones de las jubilaciones, de la flexibilidad, de los salarios, de la

organización del trabajo. Hoy en día, la retórica que anuncia que es imposible, o suicida, rechazar lo que no se quiere, sin embargo adquirió autonomía. Así, se nos dice, luchar contra el precio exorbitante de los medicamentos bajo patente, así no fuera sino para los países pobres, es condenar la búsqueda que producirá los medicamentos de mañana. En adelante basta con la retórica, retomada a nivel estatal.

A semejante retórica se recurrió frente al rechazo inopinado de los OGM. Se chapucearon algunas alternativas con vocación infernal, por ejemplo: «si rechazan los OGM, nuestros cerebros científicos van a huir hacia cielos más clementes», o bien: «nos retrasarán en la gran competencia económica», o incluso: «no tendrán los OGM de segunda generación que, en cambio, realmente serán benéficos». Pero era demasiado tarde, y muy poco convincente porque la proposición «OGM»

no coronaba un montaje que autorizara el argumento infernal: «si rechazan los OGM, tendrán algo peor». No obstante, puede preverse que van a proliferar alternativas más convincentes. Los biocarburantes son una prefiguración de este tipo de alternativa: ya sea la gran crisis energética, ya la confiscación de una parte considerable de las tierras productivas. Los motines del hambre corren el riesgo de complicar el argumento, pero la cosa no cambia: el escorpión capitalista no tiene los medios de impedirse a sí mismo aprovechar las oportunidades, en este caso especular con el alza de los precios de los productos alimenticios, y por lo tanto acelerarlo.

En consecuencia, hay que esperar numerosas alternativas del tipo:

«es eso o contribuirán a la catástrofe climática». Mientras que la intrusión de Gaia ciertamente no hará pensar o vacilar al capitalismo, porque el capitalismo no piensa, no vacila, tales alternativas previsibles pueden hacer vacilar a aquellos y aquellas que supieron resistir al

encantamiento capitalista, se llamen o no marxistas. Ellos tienen todas las razones de temer que frente a la amenaza climática se proponga una movilización que pretenda trascender los conflictos. Yo anticipo e igualmente temo tales llamados a la unión sagrada y las acusaciones de traición que automáticamente traen aparejadas. Pero lo que también temo es que eso no incite a aquellos que resisten a comprobar de la boca para afuera solamente que el calentamiento, en efecto, es un «problema nuevo», siendo seguida de inmediato esa comprobación por la demostración de que ese problema, como todos los otros, debe ponerse a cuenta del capitalismo, y luego por la conclusión de que por lo tanto se trata de mantener el rumbo, sin dejarse perturbar por una verdad *que no debe molestar* las perspectivas de la lucha. Serán entonces considerados como ingenuos, o sospechosos, aquellos y aquellas que, como yo, insisten en la necesidad de prácticas nuevas de lucha que tomen debida nota de que se trata de aprender desde ahora lo que requiere una respuesta que no sea salvaje a la cuestión impuesta por la intrusión de Gaia. Prácticas que (una y otra vez es preciso repetirlo) no reemplacen las luchas sociales sino que las acoplen con otros tipos de modos de resistencia, que logren conexiones allí donde predominaba una lógica de las prioridades estratégicas.

Y el desafío de tales prácticas, en efecto, es temible porque, en el momento de la mayor necesidad, aquello a lo cual hay que renunciar es sin duda alguna lo que la mayoría de las veces sirvió de timón a la lucha: la diferencia entre aquello a lo que obliga esta lucha y lo que será posible

«después», si el capitalismo fuera finalmente vencido. Nombrar a Gaia, la que hace intrusión, significa *que no hay más después*. Es ahora cuando se trata de aprender a responder, cuando se trata sobre todo de crear prácticas de cooperación y de relevo con aquellos y aquellas a quienes la intrusión de Gaia ya hace pensar, imaginar y actuar. Por

ejemplo, con los objetores de conciencia al crecimiento y los inventores de los movimientos *slow* que rechazan lo que el capitalismo presenta como «racionalización» y tratan de reapropiarse de lo que significa alimentarse, viajar, aprender juntos. Aquellos tendrán necesidad de aliados, ciertamente exigentes, pero sobre todo no a la manera de jueces que verifiquen que aquello a lo que se enfrentan realmente tiene razones para constituir una fuerza de oposición al capitalismo. Incluso consultando el código donde Marx ya hizo el inventario de los aliados que no son confiables. Porque esos nuevos actores no tendrán, casi por definición, la legitimidad exigida.

Que haya en esto motivo de desconcierto puedo comprenderlo. Pero lo que temo es que ese desconcierto pueda traducirse por una reacción defensiva, por el «bien lo sé pero de todos modos» que paraliza y anestesia. Y también temo que la alianza eventual con esos nuevos actores esté impregnada de tolerancia, es decir, de la indulgencia que reservan a los niños ingenuos los adultos «que saben», adultos que por lo tanto seguirán «pensando entre ellos» al tiempo que alientan a todas las buenas voluntades anticapitalistas. Se trata de tomar debida nota de que la intrusión de Gaia cuestiona las teorías que armaban ese saber «adulto»

que supuestamente orientaban las luchas, que permitían mantener el rumbo, ver claro a pesar de las apariencias, las ilusiones y las quimeras que produce sistemáticamente el Gran Ilusionista. Abandonar semejante orientación en el momento en que hay que enfrentar una redefinición del mundo por un capitalismo más poderoso que nunca podría parecer como el colmo de la irresponsabilidad. Nombrar a Gaia implica aceptar pensar a partir de ese hecho: *no tenemos elección.*

Ese «no tenemos elección» es de aquellos que algunos materialistas deberían poder aceptar. Pero aquí se trata de hacer más que «aceptar

porque no hay medio de hacer otra cosa». Se trata de verse obligado a pensar por lo que sucede. Y acaso la prueba pase primero por el abandono sin nostalgia de la herencia de un siglo XIX deslumbrado por el progreso de las ciencias y las técnicas, por la ruptura del lazo establecido entonces entre emancipación y lo que llamaré una versión «épica» del materialismo: una versión que tiende a sustituir la fábula del Hombre

«creado para dominar a la naturaleza» por la epopeya de una conquista de esa misma naturaleza por el trabajo humano. Definición conceptual seductora, pero que implica la apuesta por una naturaleza «estable», disponible para esta conquista. Aceptar nombrar a Gaia, pues, es abandonar el lazo entre emancipación y conquista épica, incluso entre la emancipación y la mayoría de las significaciones vinculadas con aquello que, desde el siglo XIX, fue bautizado «progreso». Lucha debe haber, pero no tiene, no puede ya tener por definición el acontecimiento de una humanidad por fin liberada de toda trascendencia. *Siempre tendremos que contar con Gaia* y aprender, a la manera de los pueblos antiguos, a no ofenderla.

Se dirá quizá que la perspectiva que yo cuestiono es una simplificación, o una caricatura. Por cierto, y aquí, por ejemplo, no se

trata de saber lo que está en los textos de Marx y lo que no está. Si caricaturizo es para hablar de la prueba, de la dificultad que tenemos en pensar que la cuestión que nos plantea la intrusión de Gaia no es reductible a un «mal momento que hay que pasar» del que sería responsable el capitalismo. Indiferente a las razones humanas, ciega a las grandezas de lo que llamamos emancipación, esa intrusión iguala a aquellos y aquellas que se interrogan porque ningún saber puede reivindicar un privilegio por lo que concierne a la respuesta que se le debe dar. No porque lo que sabemos sea ahora nulo y sin valor. En lo más mínimo. Son las consecuencias de lo que sabemos que balbucean,

es decir, el conjunto de los «y por lo tanto…» que fabrican adultos o jueces.

Tomar nota del hecho de que se nos plantea una cuestión, como habrán observado, no significa para mí cuestionar la noción de emancipación misma, la idea de que hay confianzas infantiles de las que es preciso aprender a liberarnos. Pero la perspectiva cambia un poco. Si hay confianza infantil, ante todo se trata de *la nuestra*, de aquella que pusimos en la fábula épica del Progreso, en sus versiones múltiples y aparentemente discordantes, pero que convergen todas en juicios ciegos referidos a otros pueblos (en liberar, modernizar, educar, etc.). Y si debe haber emancipación, deberá hacerse contra lo que nos permitió creer que podíamos definir un rumbo que daría la dirección del progreso para la humanidad en su conjunto, es decir, contra el dominio de esa forma clandestina de trascendencia que se adueñó de nosotros. Hay muchos nombres para esta trascendencia, pero aquí la caracterizaré por ese extraño derecho que se impuso en su nombre, un derecho que habría espantado a todos los pueblos que sabían honrar a divinidades tales como Gaia, porque se trata del *derecho de no prestar atención*.

Notas:

1. Término importado de los Estados Unidos (*good citizen*), que supuestamente define a una empresa que tiene en cuenta las dimensiones sociales y ambientales en sus actividades y pone a éstas en el mismo plano que su propio interés, y que fue utilizado de una manera abusiva y que tenía más que ver con una declaración de buenas intenciones [N. del T.].

2. Lo que Philippe Pignarre y yo asociamos con un poder de encantamiento brujo.

3. *La Sorcellerie capitaliste*, *op. cit.*, pág. 45.

P RESTAR AT ENCIÓN

«Prestar atención», aparentemente, es un saber común. Sabemos prestar atención a todo tipo de cosas, e incluso aquellos que están más ferozmente vinculados con las virtudes de la racionalidad occidental no negarán ese saber a los pueblos que ellos consideran sometidos a supersticiones. Por otra parte, hasta los animales en acecho testimonian esta capacidad…

Y sin embargo, puede decirse igualmente que, a partir del momento en que se trata de lo que se llama «desarrollo» o «crecimiento», la exhortación es sobre todo no prestar atención. Si se tratara de lo que gobierna todo el resto, somos intimados a pensar la posibilidad de reparar los perjuicios que son su precio. En otros términos, mientras que tenemos mucho más medios para prever y para medir esos perjuicios, nos piden la misma ceguera que atribuimos a esas civilizaciones del pasado que destruyeron el medioambiente del que dependían. Y que lo destruyeron de manera solamente local y, contrariamente a lo que hicimos en un siglo, sin haber explotado hasta el agotamiento «recursos» constituidos en el curso de millones de años de historia terrestre (mucho más tiempo para las napas acuíferas).

Lo que somos intimados a olvidar no es la capacidad de prestar atención, sino el *arte* de prestar atención. Si hay arte, y no solamente capacidad, es porque se trata de aprender y cultivar la atención, es decir, literalmente, *prestar* atención. Prestar en el sentido en que la atención, aquí, no se refiere a lo que es *a priori* definido como digno de atención, sino que obliga a imaginar, a consultar, a encarar consecuencias que ponen en juego conexiones entre lo que tenemos la costumbre de considerar como separado. En pocas palabras, prestar atención en el

sentido en que la atención requiere saber resistir a la tentación de juzgar.

El arte de prestar atención dista de haber sido rehabilitado por el principio de precaución, aunque las protestas de los industriales y de sus aliados científicos dan un anticipo de lo que significaría rehabilitarlo.

Cuando se oyen esas protestas que todavía hoy continúan contra ese desdichado principio, uno sólo puede verse embargado por cierto pavor, tanto en virtud del desprecio que expresan respecto de una

población definida como dispuesta a tener miedo de todo y de nada, que reclaman el «riesgo cero», como en virtud de la buena conciencia de los protestatarios, esas cabezas pensantes de la humanidad encargadas de conducir al rebaño humano hacia el progreso. Porque ese principio es aparentemente muy razonable: se limita a afirmar que, para tener en cuenta un riesgo grave o irreversible para la salud o el medioambiente, no es necesario que ese riesgo esté «científicamente probado». En otras palabras, lo que provocó tantas protestas se limita a enunciar que, aunque el riesgo no esté probado, supuestamente uno debe prestar atención.

Se necesitaron catástrofes sanitarias y ambientales para que los poderes públicos finalmente se vean obligados, en Europa, a reconocer la legitimidad de un principio de precaución. El hecho de que científicos de renombre, a pesar de tales catástrofes, hayan podido poner el grito en el cielo invocando traición ilumina con una luz extraña y muy cruda la situación que ese principio tiene la ambición de reformar: una situación paradójica puesto que la necesidad de prestar atención en caso de duda, lo que se exige de un «buen padre de familia», lo que se inculca a los niños, es definida como enemiga del Progreso.

Lo que hizo poner el grito en el cielo era sin embargo muy tímido, porque el principio de precaución respeta la escena precodificada en que

interviene, una escena donde se confía únicamente al encuentro con el mercado la tarea de juzgar el valor de una innovación industrial y donde se reconoce a los poderes públicos el derecho de poner algunas condiciones a ese encuentro. El principio se limita a extender un poco ese derecho, pero no modifica en absoluto la lógica de la escena. La evaluación sigue perteneciendo al mercado, y por lo tanto no implica más que los criterios mantenidos por el mercado. En cuanto a las condiciones de aplicación del principio, son extremadamente restrictivas. No solamente los riesgos deben recaer en la salud y el medioambiente, y en consecuencia no atañen por ejemplo a las catástrofes sociales que puede provocar una innovación, sino que el principio indica que las medidas que responden a la consideración del riesgo deben ser «proporcionadas».

Podría pensarse que la proporción recaería en una evaluación de los beneficios de una innovación tecno-industrial para el «interés general», puesto que es él el que está en juego en el riesgo. Pero no, lo que pone en escena la proporción es la preocupación del daño que van a acarrear las medidas a aquellos que se benefician con el derecho

sagrado de emprender, de poner en el mercado, de hacer circular.

Así, ¿se puede impugnar el «derecho de emprender» de Monsanto so pretexto de que sus OGM corren el gran riesgo de acelerar la proliferación de insectos resistentes al insecticida «embarcado» en las plantas? Por cierto que no. Se limitarán a dictar algunas reglas que apunten a disminuir las probabilidades de aparición de dichos insectos, y a confiar en que los agricultores involucrados obedezcan esas reglas que les complican la vida y disminuyen los beneficios esperados, y eso no por un período transitorio sino de manera permanente. Como prohibir los OGM de Monsanto sería una medida «desproporcionada», no se puede encarar otra opción. En cuanto a las consecuencias socioeconómicas de los OGM, no tienen ninguna injerencia. La ruina de los pequeños

campesinos indios no es un riesgo grave o irreversible, aunque se suiciden. Es el precio, duro pero necesario, de la modernización de la agricultura.

Se dirá que lo que está en juego es la libertad de emprender. Y

cualquier empresario retomará el estribillo: el riesgo es el precio del progreso (hoy: de la competitividad). Pero es aquí donde hay que ir más despacio y prestar atención. Aceptar que se identifique a Monsanto con el empresario cuya pose heroica se reivindica, la de quien acepta con un corazón valeroso la posibilidad del fracaso, la del Hombre prometeico que no deja de explorar lo que podría ser posible, es dejarse agarrar en la trampa por una de esas puestas en escena dramáticas cuyo secreto poseen nuestros maestros pensadores. La intrusión de Gaia sería el castigo del Hombre que se atrevió a desafiar el orden de las cosas. De donde surge una cascada de consecuencias que nos ponen entre la espada y la pared: confiar en el genio humano o maldecirlo e invocar el arrepentimiento. Vaya, ¿nos olvidamos del capitalismo?

La pose heroica tomada por Monsanto y sus semejantes no es aceptable. Porque, cuando se trata de sus propias inversiones, lo que exigen es la *seguridad*: es el mercado, verdadero juicio de Dios, el único que puede ponerlos en riesgo, no la cuestión de las consecuencias. El hecho de que ese «juicio de Dios» mismo sea trucado se cae de maduro.

En cambio, que en nombre de ese juicio los supuestos empresarios que se adornan con la pasión por los posibles puedan exigir que la cuestión de las consecuencias posibles no constituya un argumento

susceptible de ponerlos en riesgo es aquí lo que me importa.

Con el objeto de separar a aquellos con quienes nos enfrentamos de esa historia de empresarios creativos y audaces a la que pretenden pertenecer, intimándonos a escoger entre la aventura humana y la

renuncia timorata, en adelante los llamaré Empresarios, donde la mayúscula, como ocurrirá más tarde con la Ciencia, significa que se trata de una pretensión de fachada que disimula un cambio de naturaleza. No se dirá que el Empresario tiene una confianza (prometeica) en el progreso «que puede repararlo todo», una confianza que habría compartido con la mayoría de nosotros, y que «nos» reuniría frente a la grave cuestión de la vocación del Hombre y de su porvenir.

Un porvenir que, tantas veces nos dijeron, «está en las estrellas». Lo que nos enseña el doble escándalo, para nuestros Empresarios y sus aliados, del acontecimiento OGM y del principio de precaución es que no se trata de una confianza. *Sin lugar a dudas se trata de una exigencia*.

Correlativamente, el reaprendizaje del arte de prestar atención nada tiene que ver con una suerte de imperativo moral, de una apelación al respeto o a una prudencia que «nosotros» habríamos olvidado. *No se trata de «nosotros», sino de los asuntos en los que el Empresario exige que no nos mezclemos*.

Cuando Marx caracterizó el capitalismo, la gran pregunta era:

«¿quién produce las riquezas?», de ahí la preponderancia de la figura del Explotador, de esa sanguijuela que parasita la fuerza viva del trabajo humano. Esa cuestión evidentemente no perdió nada de su actualidad, pero a la exhortación a no prestar atención, incluyendo hasta cuando la barbarie amenaza, puede corresponder otra figura que viene a añadirse, sin rivalidad, a la primera. Esa figura es el Empresario, aquel para quien todo es ocasión —o más bien *que exige la libertad de poder transformar todo en ocasión*— para una nueva ganancia, inclusive aquello que cuestiona el porvenir común. «Eso podría ser peligroso» es algo que un patrón individual podría entender, pero no la lógica operatoria del capitalismo, que, eventualmente, condenará a quien retroceda ante una posibilidad de emprender. Con la figura del Empresario acuden otras

dos, porque el Empresario exige, pero es necesario que su exigencia sea oída. Esas dos figuras son el Estado y la Ciencia. Tal vez se podría asociar el momento en que es posible sin duda alguna hablar de

capitalismo con aquel en que el Empresario puede contar con un Estado que reconoce la legitimidad de su exigencia, *la de una definición «sin riesgo» del riesgo de la innovación*. Cuando un industrial dice, con las sacrosantas lágrimas en la voz: «el mercado juzgará», lo que hace es celebrar la conquista de ese poder. No tiene que responder por las consecuencias (eventualmente muy poco deseables) de lo que se pone en el mercado, salvo que éstas contravengan una prohibición explícita formulada por el Estado, una prohibición científicamente motivada y que responda al imperativo de proporcionalidad. En cuanto a la Ciencia, que recibió una autoridad general, todoterreno, que recae en la definición de los «riesgos» que deben ser tenidos en cuenta, no tiene gran cosa que ver con las ciencias. A nadie asombrará que los expertos que juegan en este juego sepan que ellos no serán dignos de estima a menos que sus opiniones sean tan «ponderadas» como sea posible, vale decir, que den todo su peso a la legitimidad del innovador «que ha invertido».

¿Qué es esta Ciencia que interviene aquí como tercer ladrón, árbitro tolerado por el Empresario en lo que atañe a su derecho a innovar, es decir, también en cuanto al derecho que reconoce (obligado y forzado) al Estado de prohibir? Si le puse una mayúscula es para distinguirla de las prácticas científicas. Y esto no para exonerar a los profesionales de toda responsabilidad, para oponer a los expertos (al servicio del poder) y a los investigadores (desinteresados), sino porque, con el acople Empresario, Estado, Ciencia, estamos muy cerca de la leyenda dorada que prevalece cuando se trata del «irresistible ascenso del Occidente». Esta leyenda, en efecto, pone en escena la alianza decisiva entre la racionalidad científica, madre del progreso de todos los saberes, el Estado finalmente

liberado de las fuentes de legitimidad arcaicas que impedían que esa racionalidad se desarrolle y el progreso industrial que la traduce en principio de acción finalmente eficaz, lo que los marxistas llamaron el desarrollo de las fuerzas productivas. Por supuesto, es de esta leyenda de la que se trata de salir, pero si el arte de prestar atención debe ser reconquistado, es importante empezar por prestar atención *a la manera* en que somos susceptibles de salir de ella.

Una vez más, no se tratará de definir la verdad del Estado o de la Ciencia, de reescribir la «verdadera historia» detrás de la leyenda, sino de activar cuestiones que ante todo tienen que ver con el momento en que vivimos, de lo que nos obliga a pensar y también de aquello de lo que nos piden que desconfiemos. Aquello de lo que conviene desconfiar aquí son las simplificaciones que otra vez ratificarían la historia de un progreso, o que le llevarían masivamente la contraria,

que hagan del capitalismo el único verdadero protagonista, siendo ampliamente ilusoria la autonomía relativa de los otros dos, o que hagan de los tres protagonistas las tres cabezas de un mismo monstruo, que al intérprete le corresponde nombrar. En todos estos casos, lo que falta es la cuestión, hoy crucial, de saber lo que podría o no ser un recurso en la tarea de reaprender el arte de prestar atención.

7

UNA HIST ORIA DE T RES LADRONES

He escrito mucho sobre las ciencias, y en particular contra su identificación con un proceder neutro, objetivo, finalmente racional. Se trataba, no de atacar las prácticas científicas, sino de defenderlas contra una imagen de autoridad ajena a lo que constituye su fecundidad y su relativa confiabilidad.1 Aquí me limitaré a recalcar que cuando se trata de investigación científica, la definición de lo que «debe» ser tenido en cuenta nunca se impone de manera general, sino que traduce el *acontecimiento de un logro* que abre a aquellos y aquellas a quienes concierne un nuevo campo de cuestiones y de posibilidades. La Ciencia, por su parte, es ajena a este tipo de acontecimientos y participa directamente en la prohibición que recae en el «prestar atención».

«¡No está probado! ¡No está probado!», cuántas veces los expertos hicieron resonar ese estribillo obsceno. Un estribillo cuya autoridad, hay que recalcarlo muy bien, no es cuestionada por el principio de precaución, porque éste habla de «todavía no» probado. Con la Ciencia no se trata ya de la prueba como logro, como lo que constituye un acontecimiento. La prueba es lo que *uno debe poder exigir* allí donde se manifiestan una cuestión, una objeción, una proposición molestas. El primer papel del estribillo «no está probado» es hacer callar, separar lo que será considerado objetivo o racional y lo que será rechazado como subjetivo, o ilusorio, o manifestación de apegos irracionales a modos de vida

desgraciadamente-condenados-por-el-progreso.

Ese

papel,

aceptado por muchos científicos, deshonra a quienes lo usan mucho más íntimamente todavía que su participación en el desarrollo de las armas de guerra. Porque transforma el acontecimiento que constituye una verdadera prueba, el éxito raro que pone a los investigadores bajo

tensión, que los fuerza a pensar, a objetar, a crear, en un imperativo general todo terreno.

Pero ese deshonor se remonta lejos. Yo he intentado caracterizar la novedad práctica efectivamente asociada a la prueba experimental por el descubrimiento de que ciertos hechos, aquellos que se llamará experimentales, pueden, cuidadosamente puestos en escena en el laboratorio, adquirir la capacidad de testimoniar acerca de la manera en que deben ser interpretados. Ése es el éxito que hace pensar, activarse, objetar a los científicos «experimentales», aquellos que comprenden lo que significa «bailar en su laboratorio» cuando «la cosa funciona». Pero el que descubrió que tal éxito era posible, Galileo, se apuró en generalizarlo, es decir, transformar el éxito (tener éxito en producir un tipo de hecho que «pruebe») en método (prosternarse ante los hechos).

Pudo oponer así la nueva razón científica, que acepta únicamente los hechos como autoridad, a todos aquellos que toman partido a propósito de cuestiones indecidibles, que dan poder a sus convicciones o a sus prejuicios. Esta puesta en escena es probablemente *una de las operaciones de propaganda que más éxito tuvieron en la historia humana*, puesto que fue retomada y ratificada inclusive por los filósofos a quienes Galileo sin embargo despojaba de su pretensión a la autoridad.

Algunos, todavía hoy, van repitiendo el juicio lapidario de Gaston Bachelard: «En rigor, la opinión siempre se equivoca. La opinión *piensa* mal; no *piensa*; *traduce* necesidades en conocimientos». Que ese juicio haya sido emitido en un libro titulado *La formación del espíritu científico* reviste una lógica profunda. Lo que se llama el espíritu científico sólo tiene sentido por oposición a lo que sería «no científico», sin perjuicio de que algunos que se creen vivos inviertan el sentido de esta oposición, atribuyendo a la «gente» una riqueza subjetiva o emocional cuya ausencia caracterizaría el espíritu científico, frío,

calculador, racional.

No todos los científicos se sumaron a la puesta en escena de

«Ciencia contra Opinión», que da a la Ciencia el papel de definir las

«verdaderas» cuestiones, aquellas que se pueden zanjar «objetivamente», y remitir el resto a la subjetividad y a sus ataduras irracionales. Pero entre aquellos que saben que no se trata más que de

propaganda, algunos piensan que era «desgraciadamente necesario», de no ser así la importancia de los trabajos científicos no habría sido reconocida en su justo valor. Por otra parte, tal vez así pensaba Galileo. El desprecio por la

«gente» propagado por la oposición entre Ciencia y Opinión adquiere entonces formas suaves —«ellos» no pueden comprender lo que nosotros hacemos—, pero ese desprecio sin embargo está presente en el mero hecho de que aparezca como aceptable el precio que fue pagado

—y que sigue pagándose— para que se reconozca el valor de la ciencia; es aceptable no decir ni toda la verdad ni nada más que la verdad, porque la gente no pide ni merece más que eso. La gente perdería la confianza si se les hiciera saber hasta qué punto un científico está mal preparado por su disciplina para intervenir en cuestiones de interés colectivo, y se precipitaría a los charlatanes, los creacionistas, los astrólogos, qué sé yo.[2] Una extraña tolerancia respecto de sus colegas que asumen el rol que fue conferido a la Ciencia caracteriza así a la mayoría de los científicos, inclusive a aquellos que saben que el

«espíritu» o el «método» científicos de que se jactan esos colegas son productos de propaganda. Una forma de ley del silencio se impone desde el momento en que los colegas en cuestión les parecen «de buena fe», aunque esa fe sea tan ciega como la del carbonero.

Volveré a la «economía del conocimiento», que está en vías de subyugar a las prácticas científicas pero que no molestará en modo

alguno a los expertos y a la autoridad de sus pruebas todoterreno. Pero quiero subrayar desde ahora el lazo entre la pasividad triste de los científicos que se someten, su incapacidad para comprender políticamente lo que les ocurre, y esa referencia a la Ciencia que, tras haberles sido tan ventajosa, los estrangula. Sólo pueden gemir «ascenso de la irracionalidad», «no comprenden lo que hacen». Pero esa misma pasividad caracteriza el conjunto del mundo llamado «académico», en vías de ser redefinido en profundidad por eso mismo que permitió definir como «objetividad» cuando se trataba de juzgar a los otros —e incluyo en ese mundo a aquellos que protestaron contra el «reino de la objetividad». Ya se trate de la famosa «clasificación de las universidades», o de los criterios de evaluación a los que en adelante son sometidos los centros de investigación y los investigadores, son producidos por «expertos» que también son «colegas». Y los «hechos»

que retienen esos expertos, que identifican con signos de excelencia, bien pueden ser denunciados como ciegos, no pertinentes o injustos; en nombre de la Ciencia y de su imperativo de objetividad, ellos fabrican una nueva definición operativa de la investigación. Para no tomar más que este ejemplo, semejante definición me habría excluido y consagra a la marginación a los investigadores que se niegan a publicar donde hace falta lo que hace falta.

No se trata aquí de quejarse, sino de comprobar que el proceso de destrucción de los recursos que podrían alimentar un arte de prestar atención *prosigue a más y mejor* so capa de modernización, un proceso cuyo imperativo categórico es la movilización de todos, metiendo en cintura a aquellos que todavía se beneficiaban con «nichos»

relativamente protegidos. Quizá el capitalismo no pedía tanto, y es aquí donde se perfila ese otro protagonista que es el Estado. La pasividad de los investigadores proviene en parte de que se sienten traicionados por

ese Estado al que creían al servicio del interés general (bien comprendido).

Por lo tanto, no quejarse, *pero tampoco decir* «es justo». La intrusión de Gaia se opone a esa moral directamente conectada al gran relato épico del adversario del Hombre: aquellos que son indignos, aquellos que fueron vulnerables a las tentaciones del Enemigo, serán eliminados. Necesitamos, no me cansaré de repetirlo, a investigadores capaces de participar en la creación de respuestas de las que depende la posibilidad de un porvenir que no sea salvaje, y algunos comienzan a manifestarse, activados sobre todo por el acontecimiento OGM.

Por cierto, no diré que, en cambio, no tengamos nosotros necesidad de un Estado. Diré que, frente a la intrusión de Gaia *no hay que confiar en el Estado*. Se trata de abandonar el sueño de un Estado protector del interés de todos, muralla contra los «excesos» del capitalismo, sin perjuicio de denunciarlo porque habría traicionado su misión. Por lo tanto, la cuestión no es saber «quién» domina (indebidamente) el Estado y lo desvía del papel que debería ser el suyo, lo que ocurre cuando se habla de tecnocracia, y eso que la «técnica» se refiere a las ciencias o al derecho. En cambio, me parece más interesante caracterizar —sobre todo hoy, cuando el asunto del Estado es ante todo la movilización para la guerra económica, sin más referencia creíble al progreso— lo que el Estado hace a esas diferentes prácticas, lo que hace a aquellos que se activan a su servicio. Sabemos que esa actividad se traduce la mayoría de las veces por la producción de

reglas y de normas (de calidad, de seguridad, etc.) ciegas a los ámbitos y los saberes denigrados como «tradicionales», y por la eliminación correlativa de lo que no se ajusta, de lo que no está estandarizado, de lo que es reacio a una «evaluación objetiva». Pero

sería demasiado apresurado atribuir todo eso a la «racionalidad técnica».

En cuanto practicantes, los técnicos serían capaces de muchas otras cosas que someter todo lo que se mueve al reino de categorías indiferentes a sus consecuencias. Las prácticas de un científico, de un técnico o de un jurista implican un arte particular de la atención; ellas les permiten, hasta les requieren —cuando no están sometidas—, vacilar y aprender. En cambio, el servicio del Estado requiere que no haya vacilaciones, define toda vacilación como una amenaza al orden público, como una amenaza de desmovilización.

Pero sin embargo no se trata de denunciar al Estado como un cómplice, hasta una emanación directa, del capitalismo. La denuncia fabrica una división entre aquellos que saben y aquellos que son víctimas de las apariencias, pero el saber que produce no tiene otro efecto que atribuir todavía más poder al capitalismo. Podría decirse, en cambio, que, entre las razones del Estado moderno y el capitalismo, se trata más bien de una lógica del huevo y la gallina, lo que implica no confundir al huevo y la gallina —no hay simetría entre ellos—, sino afirmar la imposibilidad de comprender a uno sin referencia a otro, y viceversa. Y eso mismo si no hay ni complicidad voluntaria, ni corrupción, ni por otra parte amistad.

«Demasiado Estado», se queja interminablemente uno. «Habría que regular», gime otro. Si hay huevo y gallina es porque hay referencias internas entre lógicas de funcionamiento distintas, la de la máquina llamada pesada y ciega que define lo que tiene razones para ser percibido, y aquella del oportunista al acecho capaz de aprovechar todo cuanto no es definido como perceptible.

Una vez más, no pretendo definir la lógica del Estado sino caracterizarla, y esto a partir de lo que ha ocurrido. Nuestra historia, desde hace cerca de treinta años, fue la de una destrucción de lo que

había sido conquistado mediante luchas políticas y sociales. ¡Flexibilidad!

¡Reducción impositiva! Cada uno sabe la potencia casi consensual que lograron adquirir esas reivindicaciones patronales, la manera en que

se han convertido en consignas que acarrean una adhesión mayoritaria blanda. Pero lo que estuvo tan mal y fue tan poco defendido no era lo que había sido conquistado sino *la transposición en las categorías propias de la gestión estatal de lo que había sido conquistado*.

Propondré el término «cualquiera» para caracterizar esa transposición.

Lo que fue conquistado *por todos* fue redefinido por categorías que se dirigen a *cualesquiera*, categorías productoras de amnesia y a partir de entonces vulnerables a las alternativas infernales tramadas por el capitalismo.

La derrota, más que la victoria (en este caso, la derrota de aquellos que habían confiado en el Estado), permite descubrir las lógicas de funcionamiento. En la época de las conquistas sociales se pudo atribuir al Estado una dinámica «progresista», pero cuando cambió de camiseta no traicionó nada. Su lógica permaneció sin cambios. El orden público requiere reglas, y esas reglas requieren una «lógica de los cualesquiera», donde cualesquiera designa a todos aquellos para quienes una regla o una norma es de aplicación, *cualesquiera que sean las consecuencias de esa aplicación*. Si hay una referencia interna entre lógicas de funcionamiento estatal y capitalista, entre aquellos que se piensan

«responsables del orden público» y aquellos que reivindican el derecho a la irresponsabilidad, condición de la libre empresa, pasaría entonces por la hostilidad que les es común, pero por razones distintas, para con el arte de prestar atención a las consecuencias.

Por supuesto, abundan las excepciones para cada regla, y esas excepciones son motivadas por consecuencias que se deben evitar. Pero

siempre se traducen en términos de subcategorías, o de sub-subcategorías, que agrupan cada vez una clase de «cualquiera», una clase definida por la homogeneidad de aquellos a los que incluye desde el punto de vista de la regla. Y ay de quien no tiene el poder de hacer oír su reivindicación a la excepción. Ay, por ejemplo, de los pequeños agricultores hoy aplastados por el papeleo administrativo impuesto en nombre de la seguridad de los consumidores, si no pudieron hacer valer que sólo las grandes empresas agrícolas pueden soportar esa carga. Ay también de quienes supieron hacerse oír y vieron que aquello por lo que habían luchado era redefinido en términos estatales y transformado en funcionamiento regulado, ciego

a sus consecuencias.

No hace falta decir que las grandes empresas, con sus ejércitos de abogados y de lobistas, escapan a la categoría de los cualesquiera.

Ocurre que ellas hagan lo que «cualquiera» no puede hacer, obtener la adopción de las reglas que les convienen, como ocurrió en el caso de Monsanto con la administración estadounidense a propósito de la seguridad de los OGM, o de no ser así hacer actuar al Estado a su servicio directo, como ocurrió con las retorsiones unilaterales adoptadas por los Estados Unidos contra los países considerados permisivos en materia de respeto por los derechos de propiedad intelectual. Pero de manera más rutinaria, ellas se satisfacen perfectamente jugando el juego del cualquiera, es decir, aprovechando la ficción jurídica que hace de ellas «personas morales», que hasta pueden reivindicar los derechos del hombre. Con la diferencia de que tienen todos los medios de encontrar los trucos que les permitan acomodar una reglamentación o hacerla jugar en su provecho.

Que nadie se pregunte por qué no dejan de oponer el mundo de la

«libre empresa» al Estado planificador autoritario. Es la alternativa que

subsiste cuando los dos ladrones, el Estado y la Empresa —una Empresa que desde entonces cabe llamar «capitalista»—, se entendieron para hacer el vacío, para hacer callar, u olvidar, la capacidad de aquellos (y aquellas) que objetan tornando perceptibles consecuencias imprevistas o no tenidas en cuenta, o intolerables. En pocas palabras, interviniendo, complicando el juego, mezclándose con aquello que, desde el punto de vista tanto del Estado como del Empresario, sobre todo no les atañe.

Si la cuestión que hoy importa es la de una reapropiación colectiva de la capacidad y del arte de prestar atención, el Estado, tal como acabo de caracterizarlo, no ayudará: el surgimiento de grupos que se meten en lo que les importa, que proponen, objetan, exigen ser partes activas en la formulación de las cuestiones, y aprenden cómo hacerlo, es siempre en primer lugar para él un «trastorno del orden público» que hay que tratar de ignorar, y si eso no es posible luego se tratará de que lo olviden. El orden público no deja de restablecerse, con sus pretensiones de ser sinónimo de la defensa de un interés general que hay que explicar a una población siempre sospechosa de querer hacer prevalecer sus intereses egoístas. Estamos saturados de relatos consensuales, donde lo que logró ser tenido en cuenta es presentado

como normal, donde la lucha quedó en el tintero, donde aquellos que tuvieron que aceptar se convierten en aquellos que «reconocieron la necesidad de…».

Precisamente por eso hay que prestar atención al surgimiento contemporáneo de «otros relatos», anunciador quizá de nuevos modos de resistencia, que rechazan el olvido de la capacidad de pensar y de actuar juntos que requiere el orden público. Me ocuparé aquí de los relatos que hacen referencia a los *enclosures*, es decir, a la historia de la apropiación de los *commons*.

Notas:

1. Véanse a este respecto *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, París, 1993, y *La Vierge et le neutrino*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2006.

2. De donde surge tal vez la excitación de muchos científicos frente a la «ofensiva creacionista» contra la evolución darwiniana: ya ven, el monstruo está ahí, y nos ataca. ¡Así que seguimos siendo, como en la época de Galileo, una muralla contra el oscurantismo!

8

ENCLOSURES

Los *enclosures* hacen referencia a un momento decisivo en la historia social y económica de Inglaterra: la erradicación, en el siglo XVIII, de los derechos consuetudinarios que recaían en el uso de tierras comunales, los *commons*. Estas tierras fueron «cercadas», es decir, apropiadas de manera exclusiva por sus propietarios legales, y esto con consecuencias trágicas porque el uso de los *commons* era esencial para la vida de las comunidades campesinas. Una cantidad espantosa de personas fueron despojadas de todo medio de subsistencia. Por otra parte, *The Tragedy of the Commons* es el título de un ensayo exitoso aparecido en 1968, pero su autor, Garrett Hardin, desvía la asociación entre destrucción de los *commons* y tragedia. De hecho, la tragedia sería la sobreexplotación (postulada por Hardin) de las tierras comunales mismas, ligada al hecho de que cada utilizador[r1] perseguía sus intereses egoístas sin tener en cuenta el hecho de que la resultante de esos intereses egoístas sería el empobrecimiento de todos. Esta fábula, evidentemente, tuvo el más fuerte éxito puesto que permitía legitimar como «desgraciadamente necesario» no solamente los *enclosures* sino, con ellos, el conjunto de las privatizaciones de lo que había sido del orden de la gestión colectiva: el interés de los

propietarios privados es igual de egoísta, pero los lleva a hacer fructificar su capital, a mejorar los rendimientos, a aumentar la productividad.

Otro relato clásico, el de Marx, asocia la expropiación de los *commons* con lo que él llama la «acumulación primitiva del capital». La gran masa de los pobres en adelante despojados de toda raigambre va a ser explotada sin merced por las industrias nacientes, porque no hay necesidad de tener en cuenta la «reproducción de la fuerza de trabajo»:

los pobres pueden reventar trabajando, siempre habrá otros. En ese sentido los *enclosures* «preparan» la apropiación capitalista del trabajo de aquellos que, privados de sus medios de vida, se verán reducidos a no ser más que fuerza de trabajo. No obstante, Marx no celebró esa expropiación a la manera en que celebra la destrucción de las corporaciones y del conjunto de lo que vincula a los humanos con tradiciones y modos de vida: como la eliminación de un orden antiguo, eliminación que el socialismo futuro deberá al capitalismo. Tal vez sea a causa de la brutalidad despiadada de la operación, o porque lo que fue destruido era una forma de puesta en común de los recursos y los medios, el caso es que él vio en esto más bien un «robo», o la destrucción del «derecho de los pobres» de garantizar su subsistencia.

Si hoy en día la referencia a los *enclosures* importa es porque el modo de extensión contemporáneo del capitalismo le devolvió toda su actualidad. La privatización de recursos esenciales a la simple supervivencia, tales como el agua, está en el orden del día, como también aquella de la educación, que había sido considerada en nuestros países como dependiente de la responsabilidad pública. No porque la gestión del agua no haya sido fuente de beneficios, y el capitalismo no haya aprovechado ampliamente la producción de trabajadores formados y disciplinados. Lo que cambió es que ahora se trata de apropiación directa, bajo el signo de la privatización de lo que fueron «servicios públicos».

Y la privatización no se detiene ahí. La referencia a los *enclosures* está muy directamente activada por esa «economía del conocimiento» a la que ya aludí, porque lo que esta última promueve no es otra cosa que la anulación de la frontera entre investigación pública y privada con apropiación directa de lo que hasta entonces se beneficiaba de una

autonomía muy relativa. La producción de conocimiento es hoy considerada como un desafío demasiado importante para dejar ese

mínimo de autonomía a los investigadores, sometidos en adelante al imperativo de establecer asociaciones con la industria, definir la obtención de patentes como el éxito deseable por excelencia, y la creación de *spin off* [2] como sueño de gloria. Todo eso con el dinero público, que será tragado en los múltiples *spin off* que fracasen, mientras que aquellos que tengan éxito serán comprados sin demasiado riesgo, con sus patentes, por uno u otro consorcio.

En pocas palabras, la distribución entre lo que el Estado deja hacer al capitalismo y lo que el capitalismo manda hacer al Estado ha cambiado.

El Estado deja que el capitalismo eche mano de todo cuanto fue definido como dependiente del dominio público, y el capitalismo manda endosar al Estado la tarea sagrada de tener que perseguir a aquellos que infringen el ahora sacrosanto derecho de propiedad intelectual. Un derecho que se extiende a poco más o menos todo, desde lo viviente a los saberes antaño definidos como accesibles a todos sus usuarios. Un derecho al que, en nombre de la defensa de la innovación, la OMC pretende someter a todo el planeta.

Sin embargo, la referencia contemporánea a los *enclosures*, a la apropiación de lo que era un bien común, no fue inventada ni por los movimientos sindicales defensores de los servicios públicos ni por los investigadores puestos bajo control directo, con la bendición del Estado, por sus antiguos aliados industriales. Fueron informáticos, cuyo oficio estaba directamente enfocado hacia la obtención de patentes de sus algoritmos, es decir, de sus mismos lenguajes, quienes «nombraron» así lo que los amenazaba, y crearon una respuesta, la ya famosa licencia pública general, GNU. Fue el punto de partida de un movimiento

colectivo de creación de *softwares* libres, que cualquiera puede descargar y a cuya proliferación todos pueden contribuir en la medida de sus competencias y de su tiempo. No nos engañemos, no se trata del reino angelical de la cooperación desinteresada. Otras maneras de ganar dinero se han organizado. Pero se trata de la invención de un modo de resistencia al *enclosure*: todos aquellos que recurren a los programas bajo licencia GNU, o los modifican, caen bajo el peso de la coerción de no apropiación exclusiva de lo que crean.[3]

La resistencia de los informáticos entra difícilmente en las categorías generales de la lucha contra la explotación porque se trata de resistir al capitalismo de la economía del conocimiento, y aquellos que lo sirven raramente se definen como explotados. Por supuesto, siempre

es posible conservar la brújula teórica, mantener el rumbo que identifica capitalismo y explotación hablando de una forma de «falsa conciencia»: ellos no saben pero nosotros sí. No obstante, mantener el rumbo, aquí, equivale a negar la originalidad y la relativa eficacia de lo que han logrado los informáticos que entraron en resistencia. De haberse unido a las masas explotadas en lucha, hoy los derechos de propiedad intelectual reinarían por completo en el campo de los *softwares*.

¿Cómo narrar este tipo de resistencia, que transformó la referencia a los *commons* en desafío de lucha? Distinguiré dos tipos de relatos, de manera ciertamente un poco caricaturesca, pero es la divergencia lo que se trata de hacer sentir, no las posiciones por sí mismas.

El primer relato pone en escena una renovación del teatro conceptual marxista que preserva su género «épico»; caracterizarlo de este modo anuncia que se tratará para mí de distanciarme de él.[4] Hoy el capitalismo debería ser calificado de «cognitivo»; éste apuntaría no tanto

a la explotación de la fuerza de trabajo como a la apropiación de lo que debe ser reconocido como bien común de la humanidad, o sea, el conocimiento. Y no cualquier conocimiento: son los trabajadores de lo

«inmaterial», aquellos que manipulan saberes abstractos en cooperación unos con otros, los que se habrían convertido en la verdadera fuente de producción de riqueza. Ese «proletariado de lo inmaterial», como dice Toni Negri, sería por lo tanto en adelante aquello de lo cual va a depender el capitalismo, pero a lo que no podrá (tal vez) someter. Porque la especificidad de los saberes inmateriales: ideas, algoritmos, códigos, etc., es que su valor de uso es inmediatamente social, como lo es ya el lenguaje, que no existe sino por y para el reparto y el intercambio. Los nuevos *enclosures* traducirían esta nueva época, donde para el capitalismo la cuestión es impedir una dinámica social de la que ahora depende, y que se le escapa: el proletariado inmaterial, móvil y autónomo, bien podría lograr lo que no podían las antiguas comunidades campesinas, consagradas como estaban a sus prados comunales y a sus saberes concretos. La rebelión de los informáticos, la manera en que lograron construir redes cooperativas que afirman el valor inmediatamente social de lo inmaterial —puesto que en adelante cada utilizador, gracias a ellos, es libre de traicionar a Bill Gates y descargar los programas que necesita—, sería desde entonces ejemplar y anunciadora.

Por lo tanto, siempre se trata de una epopeya de la humanidad, una humanidad a la cual, muy a su pesar, el capitalismo le revela su verdadera vocación. El «capitalismo cognitivo», en la medida en que explota un lenguaje que permite la comunicación de todos con todos, un conocimiento que, producido por cada uno, beneficia a todos, haría existir, aquí y ahora, lo que sería «común» a los humanos, un común fundamentalmente anónimo, fuera de calidad y de propiedad. El

capitalismo contribuiría así (sin quererlo) a la posibilidad de una humanidad reconciliada, de una multitud móvil y creativa, emancipada de las ataduras que ponían los grupos en conflicto. Y como no puede existir más que una sola epopeya revolucionaria, la clase obrera es echada del papel que le había sido conferido por Marx, hasta definida en términos que, retrospectivamente, la descalifican para ese papel. Supuestamente, ella no tenía nada que perder, salvo sus cadenas, pero aquellos que han perdido sus cadenas ya existen, por lo menos ya adquirieron una existencia conceptual. Y ella misma, la «vieja clase obrera», que trabajaba la materia y, para Marx, producía toda la riqueza, en adelante es caracterizada como demasiado atada a las herramientas de producción para poder satisfacer el concepto, para ser portadora de lo

«común» de los hombres.

Desde el punto de vista conceptual es bastante poco importante el hecho de que, en nombre de la competitividad, los trabajadores sean hoy explotados con una rara intensidad, sin hablar siquiera de los *sweat shops* reservados a los países pobres, y de la aparición en nuestros países de «trabajadores pobres», incapaces de subvenir a sus necesidades con sus salarios. Pero muy especialmente, como en todo teatro de los conceptos, aquí funcionamos a largo plazo, hasta un plazo indefinido. Los matemáticos hablarían de «teorema de la existencia»: lo que se pone como concepto demuestra la existencia de una respuesta positiva a la pregunta «¿hay un candidato digno del papel?», pero no indica la manera en que el candidato se volverá capaz de cumplir ese papel. Es precisamente ese tipo de investigación de una garantía conceptual lo que Gaia viene a interrumpir, y eso en el modo más

«materialista» que haya. La respuesta a su intrusión no implicará, no puede implicar, una garantía, porque Gaia es sorda a nuestras ideas.

Retomemos esa apropiación directa a la que supieron resistir los informáticos, esos *enclosures* que debían suprimir su manera propia de trabajar y de cooperar. ¿No podrían hacernos acordar de otra

dimensión del capitalismo, no concurrente a la explotación sino requerida por ella y, como tal, propagada allí donde se pueden encarar nuevos recursos explotables? Según el segundo relato que propongo, lo que fue destruido con los *commons* no es solamente los medios de vida de campesinos pobres, sino también una inteligencia colectiva concreta, vinculada con ese común del que todos dependían. En esa perspectiva, a semejante destrucción habrían sabido resistir los informáticos. Estos no serían ya la figura anunciadora de un proletariado inmaterial nómada, que encarna la índole «social», común, de las producciones de lo inmaterial. Lo «común»

que supieron defender *era el suyo*, el que los hace pensar, imaginar, cooperar. El hecho de que ese común haya sido «inmaterial» no cambia gran cosa al asunto. Siempre se trata de una inteligencia colectiva, concreta y situada, en el cuerpo a cuerpo con coerciones que son todas tan críticas como las coerciones «materiales». Es el colectivo reunido por el desafío de esas coerciones, muy diferente del conjunto indefinido de aquellos que, como yo, utilizan, hasta descargan, lo que fue producido, que supieron defender contra lo que quería dividirlos. En otros términos, los informáticos habrían resistido a lo que quería separarlos de lo que *les* era común, no a la apropiación de un «común a la humanidad». Se definieron como *commoners*, vinculados con lo que hace de ellos informáticos, no como nómadas de lo inmaterial.

La divergencia entre los dos relatos, pues, recae en la cuestión de la comunidad. Desde el punto de vista del primero, no hay gran diferencia entre los creadores de *softwares* y los simples utilizadores como yo; todos tenemos en común ese lenguaje de un nuevo tipo, abstracto, que no pertenece a nadie, libre de las ataduras que dividen, oponen, hacen

que uno se contradiga. Desde el punto de vista del segundo, el capitalismo «cognitivo» no se apropia de lo inapropiable, pero destruye (sigue destruyendo) lo que constituye una *comunidad*. Lo «común», aquí, no tiene en lo más mínimo los rasgos de una suerte de universal humano, garante (conceptual) de un más allá de las oposiciones. Es lo que reúne a *commoners,* lo que se traduce a menudo por «usuarios». Yo utilizo la informática, pero los creadores de *softwares serían entonces sus usuarios,* aquellos que son reunidos por lo que les hace pensar, imaginar, crear en un modo donde lo que hace cada uno importa a otros y es recurso para otros. Y es en cuanto tales —porque la economía del conocimiento la emprendía contra eso que, para ellos, «constituye una comunidad»—, y no como precursores de una multitud liberada de sus ataduras, como habrían reivindicado el precedente de los *enclosures*.

Notas:

1. En el original, *utilisateur*, que para evitar confusiones nos tomaremos la licencia de traducir literalmente ya que la autora hace un uso diferenciado de éste y de los distintos términos que son sus sinónimos: *usager* [usuario] y *consommateur* [consumidor] [N. del T.].

2. Proyecto o empresa nacida como extensión de otra anterior [N.

del T.].

3. El hecho de que cite aquí el movimiento de los *softwares* libres no significa que ellos serían los «buenos», mientras que los «piratas» de la informática —que «hackean» los *softwares* protegidos y difunden la manera de soslayar las protecciones— carecerían de interés. Puede decirse que en el nivel de los efectos —del poder de hacer daño al derecho de propiedad y del acceso libre a los programas— los piratas son más eficaces. Pero aquí no hay que elegir; por otra parte, muchos pertenecen a los dos medios. Ni que oponer, como se opondría reformismo y radicalidad. Los dos movimientos son interesantes, ninguno es ejemplar (si bien muchos creadores de *softwares* libres hacen buenas

migas con la ganancia, el pirateo «gratuito», como toda máquina de guerra, da paso a una problemática de traición: muchos piratas son contratados en concepto de expertos y se convierten en cazadores de piratas).

4. La proposición de la que aquí me distancio es la de Toni Negri y Michael Hardt, que pone en escena lo que ellos llaman la «multitud». Esa

«multitud», fundamentalmente anónima, nómada y experta, se convierte en la nueva «fuerza antagonista» que puede amenazar al capitalismo.

Éste, que se ha vuelto cognitivo, la necesita vitalmente, pero es susceptible de escapársele porque no se identifica con los modos de producción industriales.

9

CAUSAS COMUNES

Utilizar la palabra usuario para hablar de los informáticos que supieron resistir, pues, es situarlos en el linaje de los campesinos que,

antaño, lucharon contra la confiscación de sus *commons* en un modo que ya no define primero a esos campesinos como «pobres» sino como comunidades. Y es también asociar esa resistencia con una creación política reciente, lo que se llama los movimientos de usuarios. Se llamaron así, «usuarios», los consumidores de drogas ilícitas en el movimiento en que creaban una experticia colectiva a propósito de ese consumo y reclamaban que esa experticia fuera reconocida por los «expertos». Otro tanto ocurrió por lo que respecta a asociaciones de pacientes, frente a los médicos y a las empresas farmacéuticas. Pero el término también fue utilizado para hablar de aquellos que se reúnen alrededor de un «común», río o bosque, con la ambición de desbaratar el siniestro diagnóstico de la «tragedia de los comunes» y de lograr aprender unos de otros a no definirlo como un medio para sus propios fines sino como eso alrededor de lo cual los usos deben aprender a articularse. En cada uno de esos casos —y existen muchos otros—, el éxito del movimiento radica en que aquellos que eran inicialmente definidos como utilizadores se adueñen de cuestiones de las que supuestamente no deben inmiscuirse y en que lo «común», que era definido en términos de utilizaciones a menudo rivales, *reciba el poder* de obligar a aquellos que reúne a pensar, es decir, a resistir esa definición, a producir proposiciones que ésta habría vuelto inconcebibles.

Y a (re)aprender el arte de prestar atención.

Sin embargo, no hay que ir demasiado rápido, porque la comparación entre informáticos y usuarios rápidamente tropieza con dificultades que sería peligroso ignorar. Hayan resistido o no, los informáticos saben, como los científicos o los juristas, por ejemplo, que son poseedores de un saber reconocido, que hace de ellos lo que llamaré practicantes. En cambio, los consumidores no arrepentidos de drogas y los miembros de asociaciones tales como Act Up,[1] por ejemplo, al mismo tiempo crearon un saber colectivo y lucharon por el reconocimiento de ese saber por los practicantes y expertos reconocidos. El hecho de que logren transformar a estos últimos, a obligarlos a prestar atención a dimensiones no tenidas en cuenta de una situación, ciertamente es importante, pero confundir bajo el mismo término de usuarios a esos dos tipos de protagonistas, ¿no es introducir una ambigüedad por lo que respecta a la significación de ese término?

Como no he dejado de recalcarlo, la pregunta que yo hago no es

«¿qué hacer frente a la intrusión de Gaia?» —pregunta cuya respuesta supera a cualquier hijo de vecino—, sino «¿qué puede requerir tratar de dar una respuesta en un modo que no sea salvaje?». Sin lugar a dudas, semejante respuesta tendrá necesidad del aporte de científicos, técnicos, juristas, pero no de aquellos que trabajan bajo el dominio de la economía del conocimiento, ni tampoco de aquellos que se definen de una u otra manera por el desprecio por la gente. Por eso me parece valioso el tipo de ambigüedad en la que acabo de desembocar, o más precisamente en la que tanto la resistencia de los informáticos como la creación de los movimientos de usuarios me permitieron desembocar. El hecho de utilizar el mismo término, «usuarios», para practicantes que defienden lo que los hace pensar e imaginar, y por el conjunto heterogéneo de aquellos que aprenden a pensar alrededor de aquello de lo que dejan de ser utilizadores crea una ambigüedad que no debe ser eliminada sino más bien explicitada. Eliminarla sería dar una solución estereotipada a la

gente. Explicitarla es convertirla en una dimensión de las situaciones que, alrededor de una cuestión común, reúnen a representantes de los movimientos de usuarios, practicantes y expertos, una dimensión que pertenece a la situación y no puede ser pensada en forma independiente de ella.

Aludo aquí a una dificultad muy conocida de los movimientos de usuarios que conquistaron el derecho a intervenir en los debates técnicos de los que eran excluidos. Ese momento de éxito relativo, el momento en que se pasa de una posición de protesta a una posición de parte activa, es también el momento de todos los peligros. Aquellos que participan en tales debates, en efecto, para aprender a dirigirse a los practicantes y expertos, deben aprender a conocerlos, a tomar la medida de su saber, y esa necesidad a menudo es fuente de tensiones graves. El compromiso alrededor de una causa común es puesto a prueba por una divergencia que puede actualizarse en conflictos personales. A las sospechas que recaen sobre las ambiciones de unos —«Hablas como ellos, te has convertido en uno de los suyos»— responderán reproches en cuanto a la falta de involucramiento de otros —«¿Es mi culpa si soy el único que hace esfuerzos? Ustedes sólo tenían que…»—. Explicitar la ambigüedad no es resolver la dificultad. No hay aquí una solución general, la única generalidad es *la necesidad de prever la tensión*, es decir, sobre todo alimentar el compromiso común de los saberes, relatos y experiencias que, llegado el momento, tal vez permitan no precipitarse en la trampa.

Sin embargo, no se opondrá a los practicantes, que serían verdaderas personas de oficio, y los usuarios, que serían aficionados deseosos de hacer valer sus objeciones y sus sugestiones, pero que se dividirían cuando se trate de participar plenamente en la construcción del problema. La cuestión de las divergencias de compromiso también es

planteada «por el lado de los practicantes». Estos también pueden dividirse según se conduzcan como «profesionales» o se muestren capaces de reconocer el carácter especializado de su práctica. En el primer caso, los usuarios se las verán con interlocutores que ciertamente aceptarán encarar la manera en que pueden ser entendidas objeciones y sugestiones, pero que ya sabrán cómo plantear el problema, y los usuarios intervendrán por lo tanto en el nivel de la solución —no de la formulación— del problema, y aquellos que entren en ese juego estarán sin duda alguna en peligro de ser separados de los otros, tomados en insuperables conflictos de lealtad. En el segundo caso, no es imposible que, en igualdad de condiciones que los practicantes, puedan contribuir a la construcción del problema, siendo entonces definida la situación en términos de los saberes, las exigencias, las *heterogéneas* maneras de prestar atención que congrega.

En consecuencia, la intervención de los usuarios activa un contraste que es importante cuando se trata de la contribución de aquellos a

quienes llamo practicantes en la respuesta que se debe crear frente a la intrusión de Gaia. Y ese contraste constituye en adelante una postura política de la misma manera que la distinción entre usuarios y utilizadores. Ya se trate del utilizador o de lo que se llama el «verdadero profesional», nos enfrentamos con aquellos con quienes los responsables del orden público y los empresarios pueden contar para no vacilar. Pero la cuestión de los practicantes tiene una dimensión suplementaria. Uno puede volverse usuario mientras que debe ser formado en una práctica.

Lo que no significa una jerarquía cualquiera sino que traduce una pertenencia, el hecho de que el saber de una practicante, su capacidad para participar en la construcción de un problema, remite a la comunidad a la que pertenece. Sin embargo, es perfectamente concebible ahora un porvenir donde la noción misma de práctica podría ser destruida, donde

las ciencias *ya no producirían más que profesionales* incapaces en cuanto tales de lo que exige el encuentro con los usuarios.

Hace algunos años, cuando decidí interrogar las ciencias a partir del personaje del «practicante»,2 era en primer lugar para resistir el lazo directo establecido con tanta frecuencia entre las ciencias y una racionalidad universal neutra, pero también para anunciar el inevitable

«bastonazo de contragolpe» que la pretensión a semejante lazo iba a provocar a partir del momento en que estudios un poco serios comenzaran a mostrar que las prácticas científicas no obedecen a esas famosas normas de racionalidad. Era necesario, para evitar echar la soga tras el caldero, tratar de «hablar bien» de las prácticas científicas (en todo caso de aquellas que nos enseñan algo nuevo sobre el mundo y las cosas, es decir, no de todas las ciencias), describir su fuerza propia, irreductible a relaciones sociales generales, y desligar esa fuerza de toda intimidad con una racionalidad de la que carecerían las que no son científicas. Por eso intenté caracterizar a los practicantes científicos (en contraste con aquellos que sirven a la Ciencia) como reunidos por un

«común», vale decir, por una «causa»: ellos estarían *comprometidos por un tipo de éxito*, propio de cada campo, *cuya eventualidad obliga a quienes pertenecen a ese campo*, los obliga a pensar, a actuar, a inventar, a objetar, es decir, a trabajar juntos, en dependencia unos de otros.

En la actualidad hay que comprobar que los científicos no inventaron, a la manera de los informáticos, un medio de resistir a los *enclosures* que también le tocaron en suerte bajo el régimen de la economía del conocimiento. El hecho de que el precio de esto sea una pérdida de confiabilidad ya es sensible con los múltiples casos de conflictos de intereses: cuando se descubre que un científico que se presenta como

«experto» para una cuestión se beneficia con subvenciones de una industria interesada en esa cuestión. Pero incluso cuando no hay un conflicto directo, la situación de dependencia basta para destruir la confiabilidad porque disuelve la obligación de trabajar juntos. *Es posible*

«tener éxito» de otro modo, por medios muy distintos. Y entonces nos enfrentaremos con «verdaderos profesionales», que no vacilan y que no temen ya las objeciones de sus colegas. Porque, cuando todos son dependientes, todos ligados por asociaciones con la industria, ninguno tendrá ganas de «escupir la sopa», de llevar a cabo investigaciones que debilitarían la legitimidad de la situación de todos en su conjunto. No hay necesidad de trampear, basta con evitar trabajar demasiado en cuestiones que molestan y concentrarse en aquellas para las cuales abundan subvenciones y alientos públicos. Por otra parte —y es lo que ocurre con las nanotecnologías—, sin perjuicio de pasar de una economía del conocimiento a una economía de la promesa. En este caso los científicos, sin temer ya objeciones por parte de sus colegas, prometen el oro y el moro, una nueva revolución industrial, una nueva edad donde el Hombre somete no ya a la «materia» sino a los átomos, uno a uno, para disponerlos a su capricho; y tanto las industrias como los poderes públicos siguen en una ronda un poco obscena, donde ya no se sabe quién es el que cree, quién la víctima, quién el manipulador…

Lo que está pasando con la economía del conocimiento traduce claramente la asociación que intento hacer entre los *enclosures* y la destrucción de las prácticas como producción de inteligencia colectiva, y esto en provecho de especialistas que se conducirán como «verdaderos profesionales» y se reirán a carcajadas ante la simple proposición de que su ciencia podía ser otra cosa que la aplicación competente de métodos instrumentales cada vez más sofisticados. Pero lo que será destruido no es solamente las comunidades de practicantes reunidos por una causa

que los hace pensar, imaginar, objetar. En efecto, lo que distingue al practicante del profesional es también la capacidad de percibir la diferencia entre las situaciones y cuestiones que «hacen a la

comunidad», que la causa que reúne a su comunidad hace que sean importantes, y aquellas donde su saber puede ser útil, hasta necesario, pero es incapaz de definir «la manera conveniente de formular el problema». Por cierto (y es lo menos que se puede decir), semejante capacidad no fue verdaderamente cultivada por las comunidades científicas y los modos de formación a la práctica. Pero constituye un recurso que, con el triunfo de los profesionales, desaparecerá, mientras que es de una importancia crucial si se trata de la reunión de saberes, de exigencias, de preocupaciones heterogéneas alrededor de una situación de la que nadie puede apropiarse. La intrusión de Gaia, en la perspectiva en que plantea la cuestión de nuestra capacidad para crear respuestas que no sean salvajes, da un alcance temible a la destrucción de las

«causas comunes» que asocié a los *enclosures* de ayer y de hoy. Y da un sentido crucial a la doble distinción que propuse, entre utilizadores y usuarios, y entre profesionales y practicantes. Se trata de aprender a resistir a la horrible musiquita que susurra que «la gente es así» (egoísta, sometida a sus hábitos de pensamiento, etc.), esa musiquita cuyo tema es aquello que los intelectuales llaman la «servidumbre voluntaria»; siempre aquella de los otros, por supuesto. No, la transformación de los usuarios en utilizadores (egoístas) o de los practicantes en profesionales (sometidos) no da testimonio del hecho de que la «gente» siempre está inclinada a seguir la pendiente de la facilidad, sino de la destrucción de aquello que reúne y hace pensar. Pero adoptar esta perspectiva es también tomar debida nota de que la respuesta a la intrusión no será aquella que podría dar una humanidad por fin reconciliada, reunida bajo el signo de una buena voluntad general, sino que depende de la

repoblación de un mundo hoy devastado por la confiscación o la destrucción de las capacidades colectivas y siempre ubicadas de pensar, de imaginar y de crear.

Desde este punto de vista es importante lo que supo construir el acontecimiento OGM: hacer balbucear a nuestros responsables, hacer perder asidero a las evidencias sobre las cuales ellos cuentan para conducir a su rebaño hacia un porvenir que ellos mismos son muy incapaces de concebir. La cuestión de saber cómo podrían hacer de otro modo, sin consignas con vocación anestésica, es otra historia, que todavía no es la nuestra. Lo que nosotros sabemos desde ahora es que la historia, las historias por donde podría crearse una respuesta a Gaia no pasan por la toma del Palacio de invierno o de la Bastilla. No se trata de una negativa de tipo «moral»: negarse a tomar el poder con el objeto de conservar las manos limpias. La cuestión es más bien

técnica: «tomar el poder» supone que un gobierno lo tiene, que puede traicionar el papel que le hace representar el capitalismo. Cómo *tener poder* es probablemente una cuestión mejor, pero la respuesta pasa entonces por una dinámica de compromisos productores de posibilidades, una dinámica que rompe el sentimiento de impotencia colectiva sin hacerlo volcar en lo temible: «¡juntos todo es posible!».

Romper el sentimiento de impotencia, en efecto, no tiene nada que ver con aquello que es más bien el correlato de la impotencia, el sentimiento de omnipotencia, el culto de poderes ocultos que no pedirían más que liberarse, el sueño abstracto de ese día en que, por fin, «el pueblo estará en la calle». Si no es solamente cuestión de reapropiación de las riquezas producidas por el trabajo, el pueblo en la calle debería haber hecho la experiencia concreta de lo que requiere volver a tender lazos con aquello de lo que hemos sido separados, de reapropiarse de la

capacidad de fabricar sus propias cuestiones y no de responder a las cuestiones siempre trucadas que nos imponen. Uno nunca fabrica en general, y nunca es capaz en general.

El pueblo en la calle es una imagen a la que sin embargo no quiero renunciar, porque es una imagen de emancipación que puede estar desligada de la gran perspectiva épica. Después de todo, antes de que nuestras ciudades fueran reconfiguradas según los imperativos de una circulación sin fricciones, purificadas de las amenazas al orden público que siempre pueden constituir agrupamientos y mezclas, el pueblo estaba en la calle… Pero para impedir que esa imagen se vuelva veneno, sueño abstracto, tal vez convenga transformar la imagen de lo que es una calle.

Los grandes bulevares que conducen a los lugares de poder podrían ser reemplazados por un laberinto de callejuelas interconectadas, es decir, una multiplicidad de agrupaciones alrededor de lo que obliga a pensar e imaginar juntos, alrededor de causas «comunes» ninguna de las cuales tiene el poder de determinar a las otras pero que, cada una, requiere que las otras reciban ese poder de hacer pensar e imaginar a aquellos a quienes agrupan. Porque una causa, si está aislada, siempre corre el riesgo de ser desmembrada en los términos de los diferentes intereses preexistentes. Y también corre el riesgo de suscitar un cierre del colectivo sobre sí mismo, donde éste define entonces su medio según los términos de sus propias exigencias, no como aquello con lo cual se deben crear lazos. Cosa que ocurrió con las comunidades científicas. En pocas palabras, una causa que recibe el poder de agrupar no debe tener la pretensión de ser definida como buena, o

inocente, o legítima, sino que debe ser tratada con la lucidez que requiere toda creación.

Notas:

1. Acrónimo de *AIDS Coalition To Unleash Power* (Coalición del

Sida para desatar el poder), grupo de acción directa creado en 1987 para llamar la atención sobre la pandemia de Sida y conseguir todo lo necesario para lograr el fin de la enfermedad [N. del T.].

2. Prácticas y practicantes son introducidos en mi *Cosmopolitiques* (Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte, París, 1996-1997) y encarados en la perspectiva de una ecología de las prácticas en *La Vierge et le neutrino, op. cit.*

10

¡P UEDE SER PELIGROSO!

Algunos entrecejos bien podrían haberse fruncido ante la perspectiva que acabo de abrir. Después de todo, mi ejemplo, que recae en las ciencias, tiene un doble filo. Mucho antes de la entrada en escena de la economía del conocimiento, los científicos ¿no hicieron alianzas privilegiadas con las industrias, el Estado y el ejército? Y ¿no contribuyeron, por lo menos desde el siglo XIX, al tipo de «desarrollo» que nos produce la intrusión de Gaia? ¿No hicieron jugar su autoridad para que no sean tenidas en cuenta consecuencias indeseables o que amenacen ese desarrollo, en nombre de los progresos futuros que repararían los daños o, más simplemente todavía, como precio del progreso? En otros términos, ¿no proponen el ejemplo de lo que ocurre cuando se obedece no al interés común sino a los suyos propios, así fuesen los de una práctica?

Por cierto, se podría replicar que los científicos, para lo que no atañía a sus prácticas propias, compartieron la gran confianza mayoritaria (mayoritaria entre aquellos que se sintieron habilitados a hablar en nombre de la humanidad…) por lo que se refiere al irresistible impulso del Hombre prometeico, de aquel que rompe los límites e ignora las prohibiciones. Pero la objeción va más lejos. Porque, con el ejemplo de los científicos, lo que hace fruncir el entrecejo es la manera en que propongo asociar los comunes con una capacidad de resistencia, de reapropiación de las capacidades de pensar y de actuar juntos. La vulnerabilidad de los científicos en el gran relato del que ellos mismos eran los héroes, que hacía de ellos el cerebro colectivo de la humanidad,

¿no demuestra que confío demasiado fácilmente en la inteligencia colectiva, aquella que caracteriza lo que yo llamo practicantes o

usuarios? Ciertamente, vivimos en un verdadero cementerio de prácticas y de saberes colectivos destruidos, pero ¿es preciso sin embargo mantener una visión idílica de esos *commoners* reunidos por y alrededor de algo común? ¿No habría que temer reflejos corporativistas? En suma,

¿no caí en la ilusión típica, incesantemente denunciada por los marxistas, de una capacidad de resistencia espontánea que no requiere ni brújula ni teoría y en la cual habría que confiar?

La objeción es importante, y ahora debo recalcar que la perspectiva que intento ligar al tema de los *enclosures* —la de un capitalismo que no es solamente un asunto de explotación sino que requiere, y no deja de propagar, una operación de destrucción— *no significa* que aquellos que llamé «practicantes» o aquellos que se nombran a sí mismos «usuarios»

ofrecen en cuanto tales cualquier garantía de confiabilidad.

De hecho, aquellos que objetan, en efecto, podrán alinear los ejemplos más desastrosos. Podrán evocar la trampa tendida a los trabajadores, cuando estuvieron asociados a los «círculos de calidad» del tiempo antaño (ya) en que se trataba de pensar juntos cómo cada uno podría contribuir a la «causa común» que constituiría el bien de la empresa. También podrán evocar las razones por las cuales los sindicatos que representan a los trabajadores del servicio público desconfían de toda alianza con los «usuarios», sabiendo que muy fácilmente estos pueden proponer «reformas» que perturbarían, en detrimento de los trabajadores, relaciones de fuerza penosamente establecidas. También puede pensarse, en otro registro, en esas asociaciones de pacientes que se convirtieron en los mejores aliados de una industria farmacéutica al reclamar que se reconozca como una

«verdadera» enfermedad un desvío de la norma (por ejemplo, la hiperactividad) para lo cual esa industria justamente proponía una

medicación. Pero sobre todo, se puede ver perfilar la cuestión más general del desmantelamiento de lo político en provecho de una gobernanza por los *stakeholders*, por aquellos que tienen un interés (una parte) en una situación. ¿No puede oírse en voz baja, a pesar de mis bellas seguridades, el gran estribillo de los *stakeholders*: «que revienten los otros, que desaparezca el conjunto de las reglas que

apuntan a evitar la profundización de las desigualdades, nosotros reclamamos poder hacer jugar todas las bazas que son las nuestras en una competencia “libre y no falseada”», credo de la Comunidad Europea?

En pocas palabras, evocar a los *commoners*, practicantes o usuarios, aquellos a quienes reúne una «causa común», aquellos que tienen que entenderse alrededor de lo cual todos dependen, aunque en modos diferentes, *en efecto no deja de ser peligroso*. Y el primer peligro es evocarlos como aquello que, espontáneamente, sería fuente de alternativas inéditas que permitan resistir al dominio capitalista sobre el porvenir; hasta podría verse en esto una nueva versión de la oposición fascistoide entre el «país real», perfectamente apto para hacerse cargo de su porvenir, y la pandilla de quienes le confiscan el poder de actuar y de autodeterminarse. Toda ingenuidad en la materia sería desastrosa.

No obstante, hay que resistir al «y por lo tanto…» que sigue demasiado rápidamente a la descalificación de aquellos que anuncian la buena nueva, el descubrimiento de la capacidad humana para autoorganizarse, recurso oculto que resolverá todo. Porque ese «y por lo tanto» desacredita las tentativas experimentales, siempre laboriosas, a veces miedosas, que trata de producir efectivamente esa organización.

Tanto los pregoneros de la buena nueva como los escépticos y los inquietos, que argumentan las derivas peligrosas a las que son vulnerables tales tentativas, contribuyen a debilitarlas, como un medio malsano que infecta a aquellos que intentan realizarlas.

Sostendré que la cuestión de los *commoners*, de una manera crucial, requiere una versión particular del arte de prestar atención. Se trata del arte de aquello que los griegos llamaban el *pharmakon*, que se puede traducir por «droga». Lo que caracteriza al *pharmakon* es a la vez su eficacia y su ausencia de identidad: según la dosis y el uso, puede ser tanto remedio como veneno. Esto ocurre con la atención que pueden suscitar los movimientos de usuarios: el tipo de atención que les presta su «medio» es susceptible de alimentarlos o de envenenarlos. Y la misma incertidumbre «farmacológica» prevalece a propósito de lo que pueden producir esos mismos movimientos. El hecho de que «pueden ser peligrosos» es entonces evidente; todo *pharmakon* puede ser peligroso.

Lo que se trata de poner en suspenso, al referirse a la inestabilidad del *pharmakon*, remedio o veneno, *es el valor de objeción* de ese enunciado.

Cuando un responsable grita —y es por ese grito por lo que se reconoce que en efecto cree ser responsable— «¡pero eso podría ser peligroso!», hereda, con ese «pero», una historia donde incesantemente la inestabilidad del *pharmakon* fue utilizada para condenarlo. Una historia donde incesantemente fue privilegiado lo que presenta, o parece presentar, las garantías de una identidad estable, que permite abstenerse de la cuestión de la atención que conviene, del aprendizaje de las dosis y de la manera de preparar. Una historia donde la cuestión de la eficacia incesantemente fue sometida, reducida a la de causas que supuestamente explican sus efectos.

El odio al *pharmakon* lleva lejos. Es posible, si se quiere, hacerlo remontar a Platón, que definió la filosofía por la exigencia de tal estabilidad contra sus rivales sofistas, capaces de lo mejor y de lo peor.

O si no al monoteísmo cristiano, inventor de un Dios intrínsecamente bueno. O incluso a la cuestión del poder de juzgar, que necesita hacer abstracción de las circunstancias. O si no a la pasión de reconocer el verdadero pretendiente contra los impostores, pasión que alimenta cierta sed de verdad. Nuestra historia, cualesquiera que sean las contingencias, está saturada por las múltiples versiones de una misma obsesión: la de abstenerse del *pharmakon* en provecho de lo que ofrece la garantía de escapar a su odiable ambigüedad. Y semejante oferta ¿no es la seducción misma de aquello que, suscitando la imprudencia de un uso sin moderación, tendrá la eficacia de un veneno?

Desde este punto de vista, volvamos al contraste entre la respuesta que supieron dar los informáticos a la operación de *enclosure* que los amenazaban y el resentimiento pasivo de la mayoría de aquellos, entre los científicos, que no abrazaron ya la causa de la economía del conocimiento. Contraste tanto más intrigante cuanto que el carácter cooperativo de la investigación científica sirvió de referencia a los informáticos. ¿Por qué los informáticos lograron no sólo defender su capacidad de cooperar sino también de pensar e inventar lazos con los utilizadores que, como yo, en adelante cuentan con las posibilidades de descargar libremente un programa que responderá a su necesidad? ¿Por qué los científicos se relacionaron preferentemente con el Estado y la industria y definieron el resto en términos de falta (de conocimiento y de racionalidad), de tal modo que, en el momento en que sus aliados se ocuparon de someterlos, ellos se sintieron incapaces de imaginar una posibilidad de resistir?

Pensar en términos farmacológicos, aquí, es plantear la cuestión no de la identidad de las ciencias, *sino de la diferencia de los medios* de esas dos prácticas, medios que no son solamente «exteriores» sino que incluyen la manera en que el practicante evalúa sus relaciones con ellos.

El acontecimiento que constituyó el «nacimiento de las ciencias modernas», desde este punto de vista, es significativo. Todavía hoy encontramos autores —que sin embargo a menudo son interesantes— que van repitiendo esta burrada: si Europa pudo profundizar la diferencia, sobre todo con China, es porque descubrió la potencia de la racionalidad científica y pudo así identificar las leyes a las que obedece la naturaleza.

El éxito de la operación de propaganda iniciada por Galileo y que siempre infecta la imaginación tanto de los científicos como de los no científicos bien podría deberse al hecho de que la propaganda en cuestión casi no tuvo un creador. La novedad práctica efectivamente asociada a la prueba experimental habría encontrado un medio especialmente preparado para darle ese tipo de repercusión. Por raros que sean los hechos llamados «experimentales», capaces de dar testimonio de la manera en que deben ser interpretados, esa capacidad habría reactivado el viejo odio al *pharmakon*, a la opinión inestable, a las interpretaciones indecidibles. ¡Por fin había sido creado un vínculo racional con el mundo!

Lo que produjo un acontecimiento sería entonces no tanto la novedad del éxito experimental como la satisfacción de una exigencia mucho más antigua, la exigencia que se impone una verdad, es decir, que sea capaz de manifestar su diferencia con sus rivales. A partir de entonces, ninguna sorpresa cabe de que el «no está probado» haya llegado tan fácilmente a rimar con «es indigno de ser tenido en cuenta», incluso de que la sospecha de irracionalidad haya llegado a pesar sobre aquellos que se interesan en «lo que no está probado».

En contraste, podría decirse que la práctica de los informáticos fue puesta desde el comienzo bajo el signo del saber que lo que ellos producían podía ser remedio o veneno, bajo el signo sobre todo de un porvenir posible regido por el Big Brother. Y ese contraste tiene por correlato la singularidad de la historia de las innovaciones prácticas de la informática. Se trata de un caso raro donde los desafíos técnicos, culturales, sociales y políticos se anudaron íntimamente. Un caso tanto

más notable cuanto que esta historia tiene por punto de partida un desarrollo militar. En efecto, no hay que olvidar que la informática tiene puntos de contacto con la guerra y que hoy más que nunca es un instrumento de control, de represión y de explotación. Pero el hecho de que *no sea más que eso* tal vez se deba a esa particularidad de los practicantes, que nunca pensaron que su técnica era inocente, que nunca dejaron a la responsabilidad de lo político la elección de hacer con ella una buena o una mala utilización (véase el famoso argumento utilizado ritualmente por los científicos: si el hacha fue empleada para matar, ¿la culpa la tiene el que la inventó?).

El abordaje farmacológico no permite formular la pregunta «¿de quién es la culpa?», proceder a la distribución de la culpabilidad y de la inocencia. Los informáticos que supieron resistir no son «mejores» que los científicos que no pudieron hacerlo. Pero propone pensar «por el medio». Y el caso de los científicos muestra que un medio obsesionado por establecer una distinción estable entre remedio y veneno es un medio que envenena, que incluso destruye. ¡Cuántas tentativas fueron descalificadas porque no podían ofrecer garantías que nadie debería ser capaz de ofrecer! ¡Cuántos juicios brutales se hicieron en oposición a algo que, frágil y precario, requería ser alimentado y protegido!

Como quiera que fuese, el tiempo de las garantías está cerrado, y ése es el primer sentido que hay que conferir a la intrusión de Gaia. Lo que no significa que todo sea igual, suspiro resignado o grito horrorizado

que expresa una y otra vez la búsqueda de un valor dotado del poder de denunciar a sus rivales que no serían más que imposturas. Lo que significa que lo que vale debe ser primero definido como vulnerable, y que por definición serán vulnerables las dinámicas de creación de saberes, de luchas y de experiencias que van a dar respuesta a la intrusión, cada una insuficiente en sí misma pero importante por sus eventuales repercusiones, porque puede suscitar otras creaciones.

Una respuesta no es reductible a la simple expresión de una convicción. Ella se fabrica. Logrado o fracasado. Ninguna manera de responder tiene que proclamar una legitimidad que trascienda las circunstancias, que requiera un reconocimiento por parte de todos, que sueñe o exija que todos la acepten como determinante. Pero ninguna tampoco puede ser condenada porque fuese vulnerable a una deriva peligrosa. Por el contrario, a quienes formulan el diagnóstico «podría ser peligroso» el arte del *pharmakon* les propone reconocer que la objeción los compromete, los hace partes integrantes del proceso de fabricación.

Si quieren ignorar que son parte integrante, lo serán como jueces y contribuirán a un medio hostil o irónico, pero también pueden hacerlo como aliados, con preguntas tales como: «¿cómo podemos contribuir a evitar ese peligro?», «¿cómo cooperar contra lo que va a emplearse para dar razón a nuestro diagnóstico?», «¿cómo podemos intermediar de una manera que sirva de ayuda a lo que se está arriesgando en la existencia?».

No existe más que una sola certeza, y es que el proceso de creación de posibilidades debe cuidarse como de la peste de un modo utópico que apele a la superación de los conflictos, que proponga un remedio cuyo interés todos deberían respetar. La única generalidad que se sostenga es que *toda creación debe incorporar el saber de que no se arriesga*

en un mundo amigo, sino en un medio malsano, que tendrá que habérselas con protagonistas —el Estado, el capitalismo, los profesionales, etc.— que aprovecharán toda debilidad, y que activarán todos los procesos susceptibles de envenenarlo («recuperarlo»). Y esto, por ejemplo, reconociendo a los usuarios en un modo que los transforme en *stakeholders*, montando situaciones que dividan a aquellos y aquellas que trataban de cooperar, exigiendo garantías desplazadas o fabricando alternativas infernales que fragmenten lo que intentaba crear su propia posición.

Como ya he subrayado, la intrusión de Gaia perturba el orden de las temporalidades. El arte farmacológico es requerido porque el tiempo de la lucha no puede diferir para «después», cuando ya no haya más peligro, el tiempo de la creación, el tiempo en que los humanos puedan desplegar

—vida, pensamiento y dicha— sus capacidades creativas y conjugar sus esfuerzos en beneficio de todos. Pero también es requerido porque aquellos que intentan crear no pueden hacerlo de manera inocente, acusando a quienes luchan de querer tomar el poder cuando ellos mismos habrían sabido volver la espalda a semejante ambición. Los tiempos de la lucha y de la creación deben aprender a conjugarse sin confusión, por relevos, prolongaciones y aprendizajes recíprocos del arte de prestar atención, so pena de envenenarse mutuamente y de dejar el campo libre a la barbarie venidera.

11

TEMOR A UNA REGRESIÓN

Conjugar sin desorden lucha y creación suena muy bien, tal vez

demasiado bien. Mi proyecto, al escribir este ensayo, no es proponer perspectivas que requieran una adhesión, sino tratar de poner en palabras, y tal vez en pensamiento, la manera en que lo que llamé la

«intrusión de Gaia» pone a prueba nuestras perspectivas. Por lo tanto, se trata de suscitar algo muy distinto de la adhesión; más bien, es muy preciso que la cosa chirríe, que resista, que proteste. Por otra parte, por eso hay algo del orden de la provocación deliberada en mi elección de nombrar a Gaia, de designarla como una forma inédita, u olvidada, de trascendencia. Se trata de una provocación que no busca escandalizar, de ahí mis precauciones y explicaciones, pero que no obstante pretende suscitar un mínimo de perplejidad o de molestia. Así, algunos pueden preguntarse por qué, si lo que llamé Gaia no nos pide nada, si no se trata de culto o de conversión, darle ese nombre. ¿Por qué emplear ese término, trascendencia?

Lo que encuentra su expresión en esa perplejidad o esa molestia puede llamarse «temor a una regresión», y ese temor es vivaz, incluso entre aquellos y aquellas que «no creen ya en el progreso»: existen cosas, en nuestra herencia, que no hay que repudiar. Pero es aquí donde hay que prestar atención. El temor al que responde la negativa a repudiar ¿es el temor a verse *uno mismo* tentado a repudiar? O de no ser así, ¿es el temor a que *otros* puedan verse llevados a repudiar? Lo cual es algo muy distinto.

La distinción que acabo de operar implica una experiencia propiamente farmacológica. Temer «por los otros» es mantener la posición de «cabeza pensante» de la humanidad, pensante por y en

nombre de aquellos que fueran vulnerables a tentaciones de las que deben por lo tanto ser protegidos. Más adelante volveré a este temor que considero como un veneno, que se trata de aprender a reconocer y al que hay que resistir. Pero ante todo quiero dirigirme al temor a la regresión en el modo que conviene a la perplejidad dolorosa de aquel o aquella que se pregunta si, a despecho de mis certezas, no estoy incitándolo a traicionar aquello a lo cual hay que mantener fidelidad.

Me es imposible hablar por los otros de aquello a lo cual pretenden ser fieles. En consecuencia, hablaré por mí, que me niego a volver la espalda a ese momento importante de la historia europea que se llama la

«edad de la Ilustración», ese momento en que se difundió una afición por el pensamiento y la imaginación como ejercicios de insumisión, en que se forjó un lazo de nuevo tipo entre vida y posibilidades. No

quiero negar esa Ilustración, y no quiero tener nada que ver con aquellos que niegan su acontecimiento en nombre de sus límites y sus ambigüedades.

En consecuencia, pretendo ser hija de la Ilustración. Pero a quien se ubica como heredero de semejante acontecimiento le corresponde formular la cuestión de *cómo* heredarlo, es decir, también cómo evitar ser sus rentistas, representantes de una «adquisición» a la cual, salvo una regresión, no se podría volver. O incluso cómo heredar la risa insolente, la audacia de un Diderot contra ese «espíritu científico» que también pretende ser heredero de la Ilustración, pero en cuyo nombre se hace callar a los insolentes. Y sobre todo cómo *tratar*, en el sentido farmacológico del término, aquello que, desde la Ilustración, fue honrado como el remedio por excelencia contra las errancias de la humanidad, el

«espíritu crítico».

Quiero ser bien entendida, la cuestión no es ni por asomo impugnar la utilidad de la crítica, e incluso su necesidad, sino en verdad su

identificación con un remedio, vale decir, también *su transformación en un fin en sí mismo*, un fin en sí mismo que nos singularizaría entre todos los pueblos, a nosotros, los herederos de la Ilustración. Es esta transformación que consagró el gran género épico en que el Hombre se vuelve adulto, se hace cargo de su propio destino y sacude el yugo de las trascendencias ilusorias. La aventura de la Ilustración se ha vuelto entonces una misión: una lucha sin cuartel contra los monstruos que no dejan de incitarnos a la regresión y al mismo tiempo un mandato de tener que «llevar la luz» allí donde reina la oscuridad.

Aquí quiero tratar de hacer vacilar a aquellos y aquellas que se sienten comprometidos en ese combate, del que en primer lugar recalcaré que carece de demasiados riesgos en nuestros países, aquellos que se dicen «modernos» y donde ahora es extremadamente raro que el héroe crítico suscite una feroz protesta generalizada por parte de aquellos cuyas ilusiones intenta destruir. Por otra parte, es aquello de lo que da testimonio el hecho de que el ejercicio crítico se haya convertido en el pasatiempo favorito de los universitarios, poco famosos sin embargo por su coraje, y un camino bien señalizado hacia la carrera para los debutantes cuyas tesis desmontan una y otra vez, en medio de la indiferencia y el cansancio generales, las creencias que supuestamente nos dominan. Y es aquello de lo que también testimonia la mala excitación que pueden suscitar en aquellos a quienes debería llamarse

los

«rentistas de la Ilustración» las situaciones que les permiten adoptar una pose heroica porque provocaron furia u odio. Nuestro «derecho a la blasfemia» está en peligro, se ha oído. La cuestión no es defender las reacciones de odio, sino subrayar la indignidad de ese derecho supuestamente adquirido: blasfemar nunca quiso decir insultar las creencias de los otros que están lejos, sino la de nuestro prójimo, a veces incluso los más cercanos, es decir, correr el riesgo del rechazo, de la

exclusión, de la denuncia.

Sería fácil decir que ese riesgo de rechazo es el que yo corro por parte de aquellos que me acusarían de favorecer la regresión, o la desmovilización en un mundo donde los-enemigos-de-la-Ilustración-levantan-la-cabeza. Pero este tipo de réplica no conviene en la medida en que aquí me dirijo a aquellos y aquellas a quienes imagino vacilar, preguntarse si negar la potencia de la crítica, su capacidad de destruir la ilusión, no es negar la única defensa que tengamos en este mundo donde proliferan los ilusionistas.

En cambio, es posible compartir con aquellos y aquellas que vacilan la cuestión impuesta por esta época, donde es la posibilidad misma del progreso la que es puesta en la tienda de las ilusiones perdidas. La barbarie que bien podría definir el porvenir ¿no será lo que designe como ilusión por fin disipada lo que hizo esperar y vivir a aquellos y aquellas cuyas luchas no queremos repudiar? ¿No es aquello de lo que tenemos mucho más que un anticipo hoy, cuando el dominio del capitalismo, sin embargo despojado de sus pretensiones de aportar el progreso, es más fuerte que nunca? En *La Sorcellerie capitaliste* escribíamos que «si el capitalismo debiera peligrar por la denuncia, habría reventado desde hace largo tiempo».1 A lo cual añadiré que la barbarie no teme la crítica.

Más bien se alimenta de la destrucción de aquello que, retroactivamente, aparece como sueños, utopías, ilusiones como aquello a lo cual la

«realidad» impone renunciar. Ella triunfa cuando todo eso produce burlas o suspiros.

No obstante, el argumento sería insuficiente si tuviera que ser oído en el modo de la tolerancia, de la necesidad de suspender el arma crítica con el objeto de permitir que todo tipo de creencias arcaicas o *new age*

alimenten la resistencia a esa «realidad». Por eso hay que ir un poco

más lejos y cuestionar la imagen de la ilusión a la que fue referida la herencia de la Ilustración: la ilusión sería lo que vela la luz, lo que nos separa de la verdad. De qué verdad se trata depende del portavoz, pero el punto de convergencia es la necesidad imperiosa de disipar las nubes, de «develar», «desmitificar», «no dejarse engañar». Ahora bien, lo que puede impactar, en nuestros países «modernos» por lo menos, es la falta de resistencia, la casi resignación de aquellos que supuestamente encarnan lo que nos separa de la verdad. Como si ellos mismos supieran el carácter casi ineluctable de su derrota. El único grito que se eleva, en ocasiones, es un lamentable «¡esto va demasiado rápido!, ¡no estamos listos!», como ocurrió en Bélgica con la adopción por parejas homosexuales. La protesta «eso no se puede hacer, jamás se hará», por su parte, suscita una curiosidad un poco voyerista, y la última deshonra es alcanzada cuando los partidarios de la tradición se ven reducidos a apelar a argumentos de tipo «psi» para defender sus convicciones.

Aquí se trata de pensar a partir del hecho de que la crítica, lejos de ser un combate heroico, parece tener en lo sucesivo algo de redundante, como si no hiciera más que ratificar *algo que ocurrió antes que ella*, y que ya operó, como si repitiera una operación de destrucción previa. Tal vez sea porque nada, o no gran cosa, rechaza allí donde la ilusión fue destruida, como si aquellos que se jactan de haber triunfado de ella se hubiesen limitado a arrancar hierbas ya muertas o moribundas, aniquiladas por un suelo envenenado.

Así, cuando resuena el sempiterno refrán: «Ustedes creen que eso

“existe”, en el sentido en que tendría títulos para imponerse a nosotros, pero de hecho no es más que una construcción “social”», no se hace sentir ningún sentido de posibilidades repentinamente liberadas. Todo parece dicho, pero nada es producido. El adjetivo «social», de una

desesperante generalidad, rima la mayoría de las veces con «arbitrario», con lo que bien habría podido ser de otro modo. Por cierto, también significa lo que desde entonces está disponible al cambio, pero ¿a qué cambio? Y sobre todo ¿«quién», desde el siglo XIX, tiene interés en que nada se resista al cambio? ¿Qué traduce esa generalidad, todo es

«social», de no ser la resultante de una operación de puesta en equivalencia generalizada? Es decir, también la destrucción de lo que

importaba en un modo irreductible a una generalidad, de lo que reclamaba no un estatuto de excepción sino la consideración de su manera propia de divergir respecto de la regla general. [2] Y lo que se llama sociedad, ¿no es entonces lo que carece de defensa respecto de las operaciones de redefinición por las categorías estatales y de producción de alternativas infernales por el capitalismo?

No niego que el adjetivo «social» pudo tener un sentido eminentemente positivo y constructivo cuando fue enarbolado por el movimiento obrero, en la época en que éste aprendía activamente, con sabiduría, a entrometerse en lo que supuestamente no le concernía, a crear relaciones de cooperación, solidaridad y mutualidad, a explorar lo que podía significar una educación «popular» y no «pública» (estatal).

Pero el hecho de que en la actualidad la crítica pueda desembocar en la tristeza del «no es más que una construcción social» señala el fin de ese momento intensamente «constructivista». El adjetivo «social» se vació cuando el orden público fue restablecido y el Estado se hizo cargo y sometió a sus categorías lo que había sido creado. Y no es el trabajo inmaterial, que pasa por ser social de forma inmediata, el que restituirá un sentido positivo al adjetivo, pues tal trabajo inmaterial es honrado precisamente porque se abstrae de lo que vincula a los humanos, de lo que produce relaciones no intercambiables.

Tal vez podría decirse que la crítica, que ciertamente fue remedio, se volvió veneno porque no supo defender la verdad propia de lo que es construido, de lo que logra aguantar y hacer aguantar, de lo que es fabricado y sin embargo tiene el poder de una «causa», que hace pensar, actuar y sentir a quienes la fabricaron. [3] Y tal vez no lo supo por su asidero a la Ciencia, a la referencia al progreso científico que reemplaza las creencias humanas por una verdad corrosiva, que expulsa del mundo a aquello con lo cual los humanos, habiendo llegado finalmente a la

«edad de la razón», ya no tenían qué hacer. La crítica, cuando celebra como progreso de la razón la destrucción de lo que liga, sin aceptar que lo que liga pueda ser lo que hace pensar, ¿no sigue en efecto el camino de la Ciencia, al descubrir la explicación social detrás de las apariencias?

Hasta que, en el curso de estos últimos decenios, se interese por la Ciencia misma y descubra que esta última, también, podía ser asimilada a una forma de ilusión, a una «construcción social» como las otras.

Y, por cierto, había tela crítica para cortar, porque los científicos nunca dijeron nada más que la verdad y toda la verdad sobre lo que hacía de ellos practicantes: era la condición para que sus logros fueran presentados como «morales», representativos del progreso general de la razón, pero también para que fueran aceptados los juicios todo terreno que se pidió a la Ciencia, separando lo que debe ser tenido en cuenta de lo que no es más que subjetivo. Si lo que se llamó la «guerra de las ciencias», a fines del siglo XX, pudo poner en escena la denuncia de la lectura crítica de las ciencias por científicos furiosos, es porque ellos mismos eran artífices en la materia. Sabían que la crítica remitía sus saberes a lo que ellos mismos no habían dejado de remitir todo cuanto

«no es científico», a saber, a una simple «construcción social». No obstante, esa misma guerra probablemente forma parte del pasado. Con

la economía del conocimiento, la crítica podrá operar con total redundancia.

Para

nuevas

generaciones

de

investigadores

«profesionales», habituados en adelante a la exhortación de tener que interesar a la industria, la idea misma de un éxito que imponga criterios de confiabilidad más exigentes que los que requieren la parte interesada y la obtención de patentes aparecerá probablemente como una ilusión romántica que pertenece al pasado.

Hoy en día, el héroe de la epopeya crítica se ha vuelto posmoderno.

Liberado de su referencia a la Ciencia y concluyendo en la terrible relatividad de todas las cosas, vaga en una triste galería de espejos. La emancipación parece reducirse a la tarea interminable —y tanto más sagrada, aparentemente, cuanto que es interminable— de romper cada reflejo, siempre con el mismo estribillo, «¡está construido!». A menos que se postule una nueva sacralidad —derechos del hombre, democracia—

cuya abstracción vacía desafíe a la crítica. ¿Cómo se critica un postulado? La crítica está ahora en situación de levitación, lo que por otra parte es celebrado por algunos como lucidez última, asumiendo finalmente el drama abisal de la condición humana. Yo suplico a aquellos a quienes puede seducir ese canto de muerte que piensen conmigo que tal vez haya cierta obscenidad en esa radicalidad un poco «chic», como una demostración por reducción al absurdo de que la crítica, lejos de liberar nuevas cuestiones y nuevas posibilidades, ahora persigue la sombra de lo que había importado, hecho vivir y pensar, y honra aquello que ya no puede hacer vivir y pensar a nadie.

Si la cuestión, en adelante, es aquella de las causas susceptibles de hacernos pensar, inventar y actuar, de permitirnos volver a poblar nuestra historia devastada, hay que saber a priori que serán muy vulnerables al ataque crítico, donde hemos operado a la manera de

químicos locos que sometiesen sistemáticamente todo cuanto encuentran a la mordida del ácido y concluyesen triunfalmente: «¡no resiste!». En cambio, tales causas tendrán necesidad de la atención crítica que propone el arte del *pharmakon*, pero entonces ya no es cuestión de ilusiones que hubiera que vencer, más bien de saber que lo que puede ser remedio es tanto más susceptible de volverse veneno cuanto que se hace uso de ello sin prudencia ni experiencia. Y aquí se trata de una atención que nada tiene de épico, que pudo pertenecer a toda época y a toda tradición.

Lo recuerdo, me dirigí a aquellos y aquellas para quienes lo que propongo podría ser experimentado como una «terrible renuncia», la traición de lo que nos fue más preciado. Pero esa tribulación puede reforzarse con un grito: «¡pero eso sería abrir la puerta a todos los monstruos!», y la escena cambia entonces porque lo que se cuestiona con ese grito son los «otros», aquellos que serán vulnerables a las tentaciones más monstruosas. Una vez más, se tratará de nombrar, para obligar a pensar. En nuestro mundo llamado moderno, el género épico, cuando su héroe se convierte en un matasiete de las ilusiones que traban el proceso de emancipación de la humanidad, puede tener por consecuencia el poder dado a lo que llamaré la necedad.

Notas:

1. *La Sorcellerie capitaliste*, *op. cit.*, pág. 20.

2. Hay que entender divergir en el sentido en que, en *La Vierge et le neutrino*, lo asocio a una ecología de las prácticas tomadas como heterogéneas (que se deben distinguir de las perspectivas de jerarquía

o de contradicción); la manera de divergir de una práctica, de un modo de vida o de un ser designa lo que les importa, y esto en un sentido no subjetivo sino constitutivo (si no pueden hacer que importe lo que les importa serán mutilados o destruidos).

3. Es lo que Bruno Latour, también en lucha contra el (de)constructivismo social, llamó los « *faitiches*» [acrónimo prácticamente homófono de *fétiches* (fetiches), pero que comienza con *fait*, «hecho» (N. del T.)], respondiendo así al antifetichismo que denuncia una y otra vez a quienes atribuyen una existencia a lo que no es más que una construcción. Véase Bruno Latour, *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux fétiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1996; y los capítulos 4 y 9 de Bruno Latour, *L'Espoir de Pandore*, La Découverte, París, 2001 [trad. cast.: *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, trad. de Tomás Fernández Aúz, Gedisa, Barcelona, 2001].

12

NECEDAD

Así como Gaia no es reductible a un objeto de saber, lo que llamo necedad no es reductible a una debilidad de tipo psicológico. No se dirá «la gente es necia», como si se tratase de una tara o de una debilidad personal. La necedad es algo de lo cual se dirá más bien *que ella se adueña de algunos*. Y lo hace muy particularmente de aquellos que se sienten en posición de responsabilidad y que entonces se convierten en lo que volveré a llamar desde ahora «nuestros» responsables.

No porque «nuestros» responsables, aquellos a los que uno encuentra en todas partes, en todos los niveles, sean «necios», en el sentido en que bastaría entonces con echarlos, con tomar el poder, con poner a gente inteligente en su lugar. Y no porque todo responsable esté

aquejado por la necedad. El técnico responsable del funcionamiento de una red de computadoras, por ejemplo, no lo es especialmente, no en cuanto tal. Como dice el adagio, el mal artesano siempre le echa la culpa a sus herramientas, y aquí la responsabilidad implica la atención a lo posible, la capacidad de imaginar lo imprevisto, la desconfianza no para con la situación sino para con sus propias rutinas. En cambio, «nuestros»

responsables desconfían de nosotros. Y la desconfianza es una palabra demasiado débil, porque implica una situación específica, procedimientos que hay que utilizar, compromisos que hay que formalizar. Más bien,

«nuestros» responsables son aquellos que saben que deben responder de nosotros, como un pastor debe responder de su rebaño a quien se lo encomendó.

Podría pensarse que, al asimilar a aquellos a quienes llamo

«nuestros» responsables a pastores que deben responder de su rebaño, yo asocio la cuestión de la necedad con lo que se llama el «poder

pastoral», que implica un dirigente que recibió el mandato de garantizar la salvación de aquellos a quienes debe guiar. Pero la necedad es más bien lo que queda de ese poder cuando no hay más mandato, o cuando de él no subsiste otra cosa que una versión indigente, que pone en escena una humanidad recalcitrante, siempre dispuesta a dejarse seducir, a seguir al primer charlatán, a dejarse estafar por el primer demagogo.

«Nuestros» responsables no son pastores porque no nos guían «hacia»

nada; ellos están bajo el dominio de la necedad porque consideran el mundo en términos de tentaciones y de seducciones peligrosas de las que tienen que protegernos.

En la actualidad, frente a la intrusión de Gaia que ya no pueden ignorar en absoluto, nuestros responsables están en suspenso como nosotros. El «bien lo sé pero de todos modos…» que para ellos hace las veces de pensamiento es casi audible pero, en cierto modo, todos estamos en la misma situación. En cambio, lo que no es del orden de una reacción común frente a lo difícilmente concebible, de una queja impotente frente a lo que nos supera, es la reacción típica a ciertas proposiciones, casi un grito: «pero eso sería abrir la puerta a…». Oír ese grito es oír lo que constituye la diferencia entre la compasión eventual por aquel o aquella que está en posición de responsabilidad y

se siente superado, y la distancia que se debe tomar con aquellos a quienes caracterizo como «nuestros» responsables. Porque ese grito es el grito de la necedad.

Cuando el «bien lo sé pero de todos modos» se asocia con el grito que invoca la «puerta abierta» es inútil discutir, porque uno se enfrenta no con alguien cuyas razones deberían ser oídas, sino con un ser capturado, bajo un dominio respecto del cual toda razón vendrá después, y la mayoría de las veces en el modo del «es bien sabido».[1] El que dice «es bien sabido» no es necio (aquellos de quienes se adueña la necedad nunca lo son). No inspira el desprecio, sino más bien realmente el espanto. Porque lo que lo hace reaccionar —mientras que, tal vez, le gustaría que el mundo fuese diferente, que la gente no fuese «así»— es del orden de una fuerza con la cual uno tropieza y, lo que es más, una fuerza de la que se siente que se alimentará de todos los esfuerzos de persuasión, de todos los argumentos a los que uno podría verse tentado a recurrir.[2] La necedad no es la estupidez, que también puede «adueñarse» de alguien pero remite al estupor, a la parálisis, a la impotencia; por ejemplo, cuando un argumento tonto y malvado lo deja a uno estúpido, en la perplejidad un poco dolorosa de un «bien lo sé pero de todos modos…». La necedad es activa, se alimenta de sus efectos, de la manera en que despedaza una situación concreta y en que destruye la capacidad de pensar, de imaginar de aquellos y aquellas que encaraban maneras de hacer las cosas de otro modo, dejándolos estúpidos o rabiosos (lo cual la confirmará: ya ven, con esa gente hay que emplear la violencia).

Hoy me parece necesario atreverse a nombrar la necedad que se apodera de aquellos a quienes el capitalismo carga con la responsabilidad de tener que mantener el orden público. Y esto cuando —y esos responsables «bien lo saben pero de todos modos…»— él mismo no deja de buscar, con total irresponsabilidad, la creación de nuevas fuentes de ganancia. No se trata de acusar, como ocurre cuando se denuncia complicidad o corrupción. En efecto, tales acusaciones suscitan la idea de que, si uno se liberara de esos vendidos, todo iría bien (una idea que siempre favorece a aquellos que se presentan como los que traen la salvación, las voces del pueblo, de la nación… o de la raza). Y no hacen más que reforzar el sentido que tienen nuestros responsables de la necesidad de su misión, su convicción de que aquellos que los acusan

«no comprenden». Aquellos y aquellas a quienes la necedad ha capturado no merecen ni acusaciones ni indignación. De hecho *no merecen nada*, porque lo que importa es bajo qué dominio están. Y este dominio es sensible en todos los niveles de responsabilidad, y a todos los conecta, inclusive aquellos que son ajenos a los intereses directos del capitalismo contemporáneo. Y en particular aquellos que fueron capturados por el estribillo pedagógico «¿qué harían ustedes en nuestro lugar?» y se sienten «nuestros» responsables por persona interpuesta.

Gilles Deleuze, de quien tomé ese término, «necedad», lo convertía en un problema nuevo, que se impone en el siglo XIX a aquellos que interrogaban las errancias del pensamiento humano. En su *Abécédaire*, en el momento en que trata de «H como Historia de la filosofía», Deleuze opera una especie de galope salvaje. Los filósofos del siglo XVII, dice, se preocupaban por el error; ¿cómo evitar el error? Pero en el siglo XVIII emerge otro problema, el de la ilusión, de la vulnerabilidad del espíritu a ilusiones a las que adhiere, incluso que produce. Pero en el siglo XIX es la necedad la que obsesiona a algunos, como Nietzsche, o Flaubert, o Baudelaire, a quienes los fascina y horroriza.

El hecho de que la cuestión de la necedad surja en el siglo XIX no significa en absoluto el descubrimiento de lo que antes era ignorado, o desconocido. La necedad es nueva, como lo es el acoplamiento entre los Estados modernos y el capitalismo. No afecta al capitalismo, porque éste no teme abrir la puerta a cualquier cosa. Lo que no quiere, lo que sería una «traba a las leyes del mercado», es lo que le impidiera estar al mando cuando se trate de definir la manera en que deben ser formulados los problemas. Pero en cambio afecta a aquellos que se viven como herederos-rentistas de la Ilustración, aquellos que continúan el noble

combate contra las ilusiones pero que, y esto constituye una diferencia importante, abandonaron el sentido de la aventura por el de una misión que hace de ellos pedagogos. Son aquellos que deben proteger a los otros, *aquellos que saben, mientras que los otros creen*.

Aquí se trata de «pensar por el medio», según la expresión de Deleuze, es decir, sin descender a las raíces ni remontar al sentido último, sino enfrentado con un medio en adelante saturado de versiones múltiples del «ellos creen, nosotros sabemos» que fabrica a nuestros responsables, aquellos que saben que detrás de la puerta que no hay que abrir se atropellan una masa temible de creencias siempre dispuestas a invadir la escena. [3] De un modo u otro, la reivindicación

del Empresario, a quien el Estado garantiza la seguridad de sus inversiones, es un ingrediente del asunto, pero ¿quién es la gallina y quién el huevo? ¿No podría decirse también que el Estado prestó oídos favorables al Empresario porque lo que proponía este último correspondía a su propio sentido de sus responsabilidades, garantizar el progreso en orden, cerrando la puerta a las turbulencias irracionales? Como quiera que sea, nos enfrentamos con dos protagonistas coproducidos por su alianza. Más que tratar de identificar conceptualmente a esos dos protagonistas y sus respectivos roles, «pensar por el medio» bien podría significar aquí producir saberes que concurren en fabricar una experiencia diferente de ese medio, en narrar de otro modo nuestras historias, *y sobre todo en aprender a discernir la manera en que la necedad las ha envenenado*.

Así —pero no es más que un ejemplo—, hoy nos hemos habituado a ver a científicos que consideran como una de sus misiones más importantes y legítimas el deber, en nombre de la razón, de perseguir a quienes ellos denuncian como charlatanes, impostores, arrastrando a un

público crédulo, vulnerable a todas las seducciones, susceptible de todas las irracionalidades. Narrar la manera en que fue asumido ese rol, en que produjo la evidencia de una razón científica en lucha contra la opinión, es también narrar la manera en que la necedad capturó la aventura científica, contribuyó a poner el poder de la prueba al servicio del orden público. Es lo que percibí al estudiar el proceder de los científicos reunidos en 1784, vale decir, justo antes de la Revolución francesa, en una comisión investigadora nombrada por el rey para estudiar las prácticas magnéticas del vienés Anton Mesmer.

Alrededor de la tina de Mesmer, cargada, según él, de un fluido magnético curativo, las mujeres se desvanecían y la muchedumbre se apasionaba, una muchedumbre peligrosa para el orden público, por hacer resonar el magnetismo con la afirmación de la igualdad de los humanos, todos relacionados por el fluido. La reina, se decía, es sensible al fluido al igual que la última de sus doncellas. Y por primera vez algunos científicos,

entre

los

cuales

se

encontraban

los

maestros

experimentadores Lavoisier y Franklin, van a asumir el papel de aquellos que «se sienten responsables» y dedicarse a encontrar los medios de destruir las pretensiones de ese charlatán. Para ello inventarán un nuevo tipo de prueba: no se tratará de encontrar una interpretación confiable, que resista las objeciones, a las crisis y curaciones que Mesmer atribuía al fluido, sino aferrarse solamente a la pregunta: «el fluido de Mesmer

¿existe realmente?». Lo que para ellos significa: ¿tiene efectos independientemente de la imaginación, en este caso independientemente de saber que están magnetizados? En otros términos, los comisarios están presentes para descalificar, y es lo que van a hacer gracias a una serie de puestas en escena en cuyo centro ya no está la curación sino el engaño. Engañan a los sujetos, con la ayuda de un magnetizador cómplice y de esto surge la conclusión: la imaginación puede producir los

efectos que se atribuyen al fluido, mientras que el fluido, sin la imaginación, carece de efectos. Por lo tanto, Mesmer no es más que un charlatán.

Por supuesto, los efectos producidos por la imaginación de la persona engañada, que cree estar magnetizada, no tenían gran cosa que ver con los efectos curativos que se observaban alrededor de la tina. Por lo tanto, más bien habría que escribir que la imaginación *debe poder explicar* estos últimos, lo cual no tiene nada que ver con el acontecimiento de la prueba experimental. Lo que es más, los comisarios no definieron el poder de la imaginación, ni tampoco encararon la hipótesis de que el fluido, para ser eficaz, requiere la imaginación. Estas objeciones y muchas otras fueron producidas en la época, pero en vano, porque la postura seleccionada por la comisión no era las prácticas terapéuticas de Mesmer sino sus pretensiones de dar al fluido el poder de explicar las curaciones que obtenía. Son esas pretensiones las que permitieron someter a su práctica a una experiencia impuesta de manera unilateral, una experiencia que se asemeja a la experimentación pero que no busca el éxito sino solamente el poder de juzgar. El proceder inaugurado por los comisarios, y que ilustra desde entonces el espíritu crítico propio de la Ciencia, está hecho para matar, para marcar un punto de detención en

una historia considerada irracional. Y se repite cada vez que un científico concluye, frente a lo que considera apto para suscitar un interés inapropiado: «eso se debe poder explicar por…». Explicar no es ya un logro raro sino un juicio que manifiesta el poder de la razón para disipar la ilusión.

Al aceptar la oferta del poder, al poner su ciencia al servicio del orden público, los comisarios «bien sabían» el abismo que separa el «eso se debe poder explicar por…» —en este caso, siempre por una causa general, que vacía de todo interés lo que explica— del acontecimiento del éxito experimental «¡eso se explica!». Lo sabían pero reconocerlo hubiera significado abrir la puerta a la muchedumbre de aquellos que adherían ciegamente a la autoridad de ese ilusionista de Mesmer. Sin embargo, no nos engañemos, lo que produjeron los comisarios es sin lugar a dudas del orden de una invención, pero aquello que inventaron, al aceptar incluirse entre nuestros responsables, es el poder de desmembrar, en nombre de la Ciencia, una cuestión «concreta»; ¿qué ocurre alrededor de la tina mesmeriana? Es decir, redefinir esa cuestión en términos de categorías que los autoricen a concluir: «¡circulen, no hay nada que ver!».

Vemos aquí por qué es tan importante recalcar que el dominio de la necedad no hace estúpidos a quienes son vulnerables a ello porque «se sienten responsables». Cuando se dice de una observación que es necia y malvada, se caracteriza algo como notablemente eficaz, pero de una eficacia destructiva, que produce una parálisis del pensamiento de aquellos que la padecen. Tornar perceptible el poder de la necedad, pues, no es solamente tornar perceptible la manera en que anestesia a aquellos de los cuales se adueña, les impide dejarse tocar por aquello que, en una situación, puede solicitar ser abordado, sentido, pensado. Es también tornar perceptible la manera en que ésta les ordena inventar los medios de someter tales situaciones a exigencias a las cuales no son capaces de dar respuesta. Porque lo importante para ellos no es la situación sino lo que ruge tras la puerta, la masa temible e informe de las ilusiones que sólo piden aprovechar esa situación para invadir la escena.

Notas:

1. Hay que distinguir el «bien lo sé pero de todos modos» del que se siente superado del «es bien sabido» del que pretende tener autoridad.

2. Nombrar la necedad es retomar de otro modo la operación que Philippe Pignarre y yo habíamos intentado en *La Sorcellerie capitaliste*

cuando allí llamamos «manitas» a aquellos que no forman parte simplemente del «sistema», como se dice, sino que lo vigilan, que no dejan de ajustar sus articulaciones, de poner coto a sus fugas, de extender su asidero. También en este caso se trataba de diagnosticar una captura y un dominio, que hace que la manita, cuando dice «es preciso…», no lo dice en el momento del padecer sino de un compromiso que la alzará contra aquellos que insinúan que habría un medio de hacer o de pensar de otro modo. Nombrar es un riesgo y no se juega como uno quiere con las palabras: las «manitas» están asociadas a una imagen demasiado simpática (las manitas de los grandes costureros) para cambiar de empleo. Eso es lo que tuvimos que reconocer.

3. Es bastante notable que el grito de la puerta abierta no se dé sino raramente cuando se trata de una innovación socio-técnica; se hablará entonces de una oferta que debe encontrar las «necesidades» de una población, sin perjuicio de comprobar más tarde que la oferta contribuyó poderosamente a actualizar la necesidad.

13

APRENDER

Los comisarios habrían podido replicar: «pero ¿qué habrían hecho ustedes en nuestro lugar?». A lo que sólo se impone una respuesta:

«nosotros no estamos en su lugar», respuesta muy poco cortés, pero sana. Negarse a ponerse en «su» lugar, en efecto, es rehusar el anonimato que reivindican aquellos que se sienten responsables. Es ese tipo de respuestas lo que conviene, por ejemplo, cuando aparece que el rechazo a los OGM pone a nuestros responsables en una situación difícil respecto de las reglas de la OMC: «si ustedes renunciaron a la posibilidad de prohibir el cultivo de los OGM en suelo europeo, si ahora tienen que rendir cuentas a sus amos de la OMC, lo hicieron sin un mandato». Del mismo modo que hoy es sin un mandato como nuestros responsables intentan imponer a los países africanos una libertad de los

«intercambios» y una sumisión a los derechos de propiedad intelectual que terminarán por arruinar a esos países. Y sin un mandato es como definieron los límites de la acción política en referencia a una sumisión integral a lo que ellos llaman las leyes del mercado, lo que significa concretamente que lo que el capitalismo es capaz de ordenarles incluye en adelante la tarea de tener que garantizar nuestra sumisión. ¿Cómo ponernos en su lugar si, entre las ilusiones que rugen

detrás de la puerta que hay que mantener cerrada se encuentra ahora la idea de que tratar de pensar el porvenir colectivo es un derecho legítimo?

Nombrar la necedad con el objeto de volverla perceptible, con el objeto de hacer sentir que aceptar imaginarse «en el lugar de…» es exponerse a su dominio, es en la actualidad tanto más importante cuanto que va a tratarse de resistir a los llamados a la unidad frente al desafío del calentamiento climático. No obstante, nombrarla no es «bueno en sí».

Se requiere el arte del *pharmakon*. Como remedio, la operación ciertamente puede desmoralizar a nuestros responsables que, para conservar la moral, necesitan que uno se «ponga en su lugar», *es decir, que se deje infectar por la necedad que los capturó*. Pero todo remedio también es susceptible de envenenar. Si el rechazo de los OGM

produjo un acontecimiento, no es solamente porque la molestia de los responsables se volvió perceptible, sino también porque, en esa ocasión, pudieron hacerse oír saberes minoritarios que concurren a fabricar un paisaje muy distinto. En efecto, la puerta fue abierta, pero sobre la multiplicidad de las cuestiones que la consigna «es muy necesario modernizar la agricultura» había hecho callar. Más allá de las generalidades que correlacionaban el imperio de los OGM, que no es otro que el de la agricultura industrial, con una serie de catástrofes casi programadas, no hay generalidad que permita definir las necesidades de una agricultura «diferente», que sepa transigir con Gaia, pero también dejar de envenenar la Tierra concreta y a sus habitantes múltiples, y esto al tiempo que se alimentan bocas humanas cada vez más numerosas. No porque sea imposible, pero las posibilidades deben formularse caso por caso, región por región, y sobre todo en un modo que confiera un lugar crucial a los saberes de las poblaciones interesadas. Aquí el veneno sería subestimar el desafío que constituye el aprendizaje, también aquí caso por caso, de lo que eso requiere, y esto sin hacer el postulado de una buena voluntad general. Las conexiones hay que crearlas, y siempre son precarias, nunca adquiridas de una vez y para siempre.

Si uno se remonta al caso Mesmer, que me permitió ilustrar el tema de la necedad, la situación es la misma. Minoritario en la comisión, el naturalista Jussieu había solicitado un estudio cuidadoso de las prácticas de lo que él llamaba la «medicina de los tocamientos», de los que creía que dependía, a pesar de sus pretensiones «revolucionarias», el

magnetismo mesmeriano. Escuchar el llamado de Jussieu, estudiar las prácticas terapéuticas tradicionales de los sanadores de campaña más que someterlos a criterios que son los de jueces indiferentes, hasta hostiles, en todo caso bien decididos a hacer valer el derecho de fiscalización de la Ciencia, habría sido *aprender a trabajar con sanadores*. Vale decir, con practicantes no diplomados que, a diferencia de Mesmer, no se habrían presentado como descubridores sino, con mucha mayor frecuencia, como depositarios de un saber transmitido o de un don. Y para ello, habría sido necesario no hacer prevalecer el gran corte entre «los que creen» y «los que saben», y reconocer a los sanadores como aquellos de quienes se trata, y con quienes se trata, de aprender. Galileo, dice la leyenda, tuvo el coraje de murmurar «y sin embargo gira» cuando era condenado a abjurar. Pero aquellos que lo condenaban no eran sus colegas científicos. Afirmar, a propósito de practicantes con referencias turbias, «y sin embargo curan», frente a colegas escandalizados, requiere un coraje mayor, el tipo de coraje que los investigadores no sólo no cultivan sino que son activamente incitados a desconfiar de ellos («sería abrir la puerta a…»).

Sin duda alguna, hay algo que presiona detrás de la puerta que nuestros responsables tienen la tarea de mantener cerrada, una muchedumbre de aprendizajes que hacer, a veces chocantes, siempre difíciles por irreductibles al sentido común generalista. Es en esa muchedumbre en la que pienso cuando me refiero a la manera en que Gilles Deleuze caracterizaba la diferencia entre la izquierda y la derecha, una diferencia de naturaleza, recalcaba, no de convicción, porque la izquierda (en el sentido en que los partidos llamados de izquierda no dejan de traicionarla) necesita, de manera vital, que la gente piense, es decir, también imagine, sienta, formule sus propias cuestiones y sus

propias exigencias, determinen las incógnitas de su propia situación.[1]

Las instituciones estatales sólo pueden decepcionar esa necesidad vital. Me limitaré aquí al ejemplo de la escuela, cuando está dominada por el imperativo estatal de una «verificación de las adquisiciones» que garantizan que «cualquiera» que franqueó una etapa es capaz de suministrar respuestas comparables a las mismas cuestiones, de responder a las mismas exigencias. Es sabido lo que producen tales verificaciones que, lejos de ser un simple elemento del dispositivo escolar, constituyen su «alma»: la verificación captura su fuente y define la transmisión de los saberes (una expresión injustamente criticada) como pasaje de una ignorancia supuesta a un saber definido por sus condiciones de verificabilidad.[2] Lo que hace de la escuela,

puesta oficialmente bajo el signo de la igualdad, una productora sistemática de desigualdades, desigualdades que por añadidura son generalmente ratificadas por los interesados. Piénsese en la triste reivindicación de la

«igualdad de posibilidades». ¿Qué significa semejante reivindicación, de no ser la abstracción de un «cualquiera» que pretende hacer reconocer su pertenencia al conjunto de aquellos a quienes se ofrece la «misma»

oportunidad que al resto, un poco como un billete de lotería tiene la misma oportunidad de ser ganador que todos los otros? Con la diferencia de que la reivindicación muy fácilmente puede tener como correlato una remisión de la responsabilidad de su destino a quien no pudo aprovechar la oportunidad que le era ofrecida.

Hoy en día, la diferencia de naturaleza entre aprender a plantear sus propias cuestiones y someterse a las cuestiones procedentes de otra parte adquiere una significación terriblemente concreta: sería muy posible que de ella dependiera la posibilidad de respuestas a la intrusión de Gaia que no sean salvajes. Porque las respuestas que se deben dar no

lo serán a preguntas estereotipadas por dirigirse a «cualquiera». Serán respuestas siempre locales en el sentido en que local no significa

«pequeño» sino que se opone a «general» o «consensual», en cuanto a la

«gente» que es vital que piense no son los «otros», aquellos de quienes hablan nuestros responsables sin jamás incluirse. Aprender a pensar, a formular sus propias preguntas, a situarse escapando a la evidencia de los «cualesquiera» nunca es adquirido, y define a una elite contra el rebaño sometido. La única cosa que pueda adquirirse es más bien el gusto y la confianza de hacerlo. Y aquellos y aquellas que los adquieren hoy conocen su oportunidad, pueden narrar el encuentro o el acontecimiento a los cuales deben esa experiencia cuya posibilidad la escuela y los medios los habían hecho ignorar: no «yo pienso» sino «algo me hace pensar».

Aprender a reconocer y a nombrar la necedad, pues, es importante, pero no es un fin en sí mismo. Se trata más bien de una condición para otra cosa, de un diagnóstico activo que recae en nuestros medios, medios que no vuelven imposible sino excepcional (la elite, no la «gente») el aprendizaje de esa experiencia que Deleuze llama

pensamiento.

Diagnóstico eminentemente político, porque con esos medios también se enfrentan aquellos y aquellas que se comprometen en la experimentación de lo que significa «pensar» *en el sentido que importa políticamente, vale decir, en el sentido colectivo*, unos con otros, unos por otros, alrededor de una situación convertida en causa común, *que hace pensar*. Se trata de diagnosticar la índole malsana de medios donde tales experimentaciones serán desmembradas, sometidas a reglamentaciones ciegas a sus consecuencias, intimadas a rendir cuentas que no son las suyas, destruidas. Pero también, llegado el caso, indebidamente glorificadas como «la» solución por aquellos que luego se apurarán a condenarlas si no mantienen las promesas que les hicieron asumir. En el mundo que es el nuestro hay que desconfiar de sus enemigos, por supuesto, pero también de sus amigos, siempre dispuestos a ser «decepcionados». Y sin embargo, también se trata de confiar en el hecho de que, si la ocasión está convenientemente construida, la gente puede volverse capaz de (volver a) tomarle el gusto al pensamiento. Es decir, de descubrir que aquello de lo que estaban asqueados, aquello de lo que se sentían incapaces, no era el pensamiento, indisociable de una experiencia práctica concreta, sino el ejercicio, en efecto bastante repugnante, de una abstracción teórica que requiere la remisión a la anécdota de lo que uno sabe y de lo que uno vive.

¡Utopía, se dirá! Pero quien lo diga nos condena a la barbarie. Y a ella nos condenan también los relatos y razonamientos que literalmente nos ahogan, que ilustran o consideran como adquiridas la pasividad de la gente, su pedido de soluciones estereotipadas, su tendencia a seguir al primer demagogo que se le ponga por delante. Qué tiene de sorprendente, puesto que es precisamente lo que permite y propaga el dominio de la necedad. Tenemos una desesperante necesidad de *otras historias*, no de cuentos de hadas donde todo es posible para los corazones puros, para las almas valientes o para las buenas voluntades reunidas, sino de historias que narren cómo se pueden transformar algunas situaciones cuando quienes las padecen logran pensarlas juntos.

No historias morales, sino historias «técnicas» a propósito de este tipo de logro, de las trampas de las que hubo que escapar, de las coerciones cuya importancia reconocieron. En pocas palabras, historias que recaen sobre el pensar juntos como «obra por hacer». Y necesitamos que esas historias afirmen su pluralidad, porque no se

trata de construir un modelo sino una experiencia práctica. Porque no se trata de convertirnos sino de repoblar el desierto devastado de nuestras imaginaciones.

La acusación de utopía descansa no en la escasez de los casos sino en la de los relatos, o si no en su «exotización». Así, para afirmar que no hay nada que aprender de las prácticas «no modernas» de reunión alrededor de temas que dividen, basta con calificar la unidad de las sociedades que cultivan tales prácticas de «orgánica» (cerrada, estable, fundada en la adhesión a la evidencia de valores comunes, etc.). Todo está dicho, y en particular que interesarse en esa gente sería perseguir un ideal ilusorio; peor: regresivo.

No obstante, sabemos que, incluso en el seno de nuestras sociedades llamadas modernas, existen modos de reunión que suscitan la capacidad de hacer aquello que la «gente» es considerada incapaz. Sin hablar siquiera de las prácticas científicas cuando son intensas, «objetantes», tomemos por ejemplo la manera en que ciudadanos echados a suertes se vuelven capaces, cuando nada los preparó para eso, de participar en los jurados en un modo eficaz, así no fuera sino porque su presencia atenta impide la connivencia entre los profesionales, los «es bien sabido» que los unen. Nada tiene de sorprendente que esos profesionales sueñen periódicamente con encontrarse entre ellos. Ellos evocan la incompetencia de los jurados, pero lo que más les molesta es que el rol asumido y el tipo de confianza que significa ese rol tienen el poder de suscitar una capacidad para pensar, para objetar, para formular preguntas, que son precisamente lo que es negado cuando se dice «la gente no es capaz». Y las experiencias de los jurados populares reunidos a propósito de innovaciones técnico-industriales dan el mismo ejemplo de lucidez a partir del momento en que no están trucados, vale decir, reunidos alrededor de una cuestión estereotipada, o animados por profesionales de la comunicación cuyas técnicas se dirigen una y otra vez a grupos supuestamente incapaces de funcionar sin un encuadre.

En estos dos casos, personas «cualesquiera» aprenden a orientarse en una situación complicada y conflictiva porque los protagonistas de esta situación se ven obligados a producirla en un modo que sea susceptible de permitirles tomar posición, porque el dispositivo de reunión permitió que esta situación sea «dramatizada», desplegada en sus elementos divergentes, indecisos y conflictivos. En el caso de los jurados populares, la dramatización es tanto más notable cuanto que no se trata de un ensayo de lo que fue producido durante la instrucción judicial: el jurado procede precisamente a la instrucción de la cuestión, forzando la confrontación de expertos que, en general, se

ignoran mutuamente, prosiguiendo las cuestiones allí donde esos expertos no quieren ir, interesándose en consecuencias que fueron ignoradas, o descalificadas, o externalizadas, es decir, consideradas como concernientes a otros protagonistas, ausentes de la escena.

No habrá de asombrar que la institución de los jurados populares, en el mundo que es el nuestro, sólo pueda tener un alcance extremadamente limitado, y que las formas de consulta pública, muy en boga, hayan sido de hecho, la mayoría de las veces, reducidas a operaciones cosméticas carentes de consecuencias. Como vimos, los Empresarios exigen que las cuentas que tienen que rendir —si no pueden evitarlas— estén predeterminadas. ¿Cómo aceptarían una institución donde la gente produzca cuentas «abiertas» y aprendan a interrogar la manera en que son formateados los problemas, es decir, también la distribución que preside el formateo? Esto es algo que el Estado deja hacer al capitalismo, y que el capitalismo manda hacer al Estado. Pero es precisamente porque se trata de una institución donde esta distribución pierde toda evidencia consensual por lo que los jurados populares son importantes. No solamente porque esta institución tiene la capacidad de tornar perceptible la necedad de aquellos que se presentan

ante ella como «responsables», de hacer públicas la arrogancia, la ingenuidad, la ceguera de algunos expertos, sino sobre todo porque es, o podría ser, productora de relatos que necesitamos desesperadamente: relatos que den a quienes los oigan el gusto de lo que los ha producido.

Sí, una situación puede volverse interesante, digna de hacer pensar, capaz de suscitar el gusto del pensamiento, si fue producida por un proceso de aprendizaje concreto, donde las dificultades, las vacilaciones, las elecciones, los errores forman parte del relato tanto como los logros y las conclusiones.

Notas:

1. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, París, 2003, págs. 173-174

[trad. cast.: *Diálogos*, trad. de José Vásquez, Pre-Textos, Valencia, 1997].

2. Véase Julie Roux, *Inévitablement (après l'école)*, La Fabrique, París, 2007.

OPERADORES

No nos equivoquemos; si no prestamos atención, la pista abierta por el ejemplo de los jurados, ya sean de asuntos criminales u otros, podría llevarnos a lo que se trata de evitar: al contraste entre expertos y profesionales ciegos y obtusos y un grupo de ciudadanos de buena voluntad que demostrarían que, no bien se les da la ocasión, la «gente» es capaz de pensar. Detenerse en un contraste conduciría a una oposición frontal con «nuestros» responsables y todos sus aliados, en particular aquellos que multiplicarán los ejemplos que testimonian a su juicio una «servidumbre voluntaria» que prueba que la gente habrá de seguir al primer demagogo que se le ponga por delante, etcétera.

La oposición frontal es una tentación que hay que evitar porque ella vacía el mundo, no dejando subsistir sino los dos campos virilmente opuestos que funcionan en referencia uno a otro. De esta manera ella alimenta la necedad, porque acepta la cuestión de saber si «la gente es o no capaz de…». Es el tipo de cuestión abstracta que no lleva a ninguna parte, salvo quizá a la escuela y a sus operaciones de verificación: veamos si son capaces.

Por mi parte, nunca conocí a «gente», siempre a personas y grupos, y siempre en circunstancias que no son solamente un «contexto», sino que son verdaderamente operativas. Lo que me interesa, pues, es la hipótesis según la cual el ejemplo de los jurados, ya sean de asuntos criminales u otros, no manifiesta la igualdad de los humanos cuando se trata de pensar, sino *la eficacia de un dispositivo que opera una puesta en igualdad*. Al perseguir el contraste con la escuela, es significativo que la eficacia del dispositivo «jurado» dependa de la exclusión deliberada de todo cuanto pudiera repetir una situación de tipo escolar, donde uno es considerado ignorante, necesitado de aprender antes de ser autorizado a pensar, pero siempre en dependencia respecto de aquellos que saben «todavía más».

Es crucial subrayar que no presuponer la ignorancia no tiene nada de demagógico. Evitar la repetición de una situación de tipo escolar, vale decir, también evitar que se reaviven los «no comprendo nada de eso» producidos en la escuela, forma parte del dispositivo en el sentido positivo. En efecto, tener que padecer un curso sobre los saberes movilizados por la ingeniería genética antes de discutir de OGM *nunca pondrá en situación de pensar esa innovación*. Las cuestiones que

cuentan siempre vienen después, y ese «después», cuando finalmente venga, no habrá sido preparado por la exposición pedagógica, sino más bien capturado. Los OGM habrán sido primero presentados como consecuencias del «progreso de nuestros conocimientos», y la diferencia entre el OGM de investigación (cuidadosamente aseptizado, porque hay que simplificar) y el OGM de Monsanto no será evocado sino en último lugar, si lo es.

Evitar las situaciones productoras de desigualdad no basta, así como no bastan la mayoría de los modos de funcionamiento llamados «igualitarios», aquellos que hacen de la igualdad una exhortación abstracta, que pretende hacer tabla rasa de los procesos que siempre han transformado ya diferencias en desigualdades. Así ocurre con las reuniones donde «todo el mundo tiene derecho a expresarse».

Aburrimiento, autocensura, efectos de terror, sentimiento de impotencia frente a los bocones y otros charlatanes impenitentes, cuestiones incesantemente enredadas en conflictos o rivalidades entre personas, deseo solapado de que alguien «se haga cargo de las cosas», desbandada progresiva, compromiso cansado y rengo… es inútil de elaborar porque es una experiencia compartida.

Si los jurados populares de cualquier tipo son susceptibles de escapar a ese veneno, pareciera ser en la medida en que el dispositivo logra reunir a los participantes alrededor de una causa común, es decir, *logra dar a esa causa el poder de «ponerlas en igualdad»*. Pero esa causa no puede ser la igualdad misma, o cualquier otra causa que supuestamente trascienda las particularidades y exija una sumisión similar. La igualdad también es un *pharmakon*, que puede volverse veneno cuando se asocia no a una producción sino a un imperativo, y a un imperativo que siempre comisiona a portavoces privilegiados. Una causa común dotada del poder de poner en igualdad a aquellos a quienes reúne no puede tener portavoces. Es más bien del orden de una cuestión, cuya respuesta depende de aquellos y aquellas a quienes reúne y de la que ninguno de ellos puede apropiarse. O más precisamente, una cuestión *cuya respuesta se malogrará si uno de ellos se la apropia*.

Es la situación «cuestionante»[1] la que, cuando hay éxito, *produce* la igualdad, es decir, la capacidad de «simples ciudadanos» de participar en jurados. Ella es la que transmuta lo que se presenta como respuesta experta, que se impone, en contribución de la que se trata de aprender a interrogar su alcance, lo que hace que sea importante, lo que deja en

la indeterminación. Entonces, ay del experto que es tomado en el hecho de considerar sin importancia, destinado a arreglarse, precio del progreso, lo que no depende de su experticia. Es por el hecho de que están reunidos por una situación cuestionante por lo que los jurados populares pueden ser formidables máquinas para hacer balbucear a los expertos, o para evaluar la confiabilidad de la experticia sobre la cual descansa lo que se les propone.

En la actualidad, podría decirse que la intrusión de Gaia produce una

situación cuestionante de ese tipo, cuestiona el conjunto de nuestras historias y de nuestras tomas de posición, aquellas que tranquilizan, aquellas que prometen, aquellas que critican. No obstante, el poder de esta situación no es nada si no es actualizado en dispositivos concretos que congreguen alrededor de situaciones concretas. La única generalidad, una vez más, es de orden farmacológico. Tenemos una terrible necesidad de experimentar tales dispositivos, de aprender lo que requieren, de contar sus éxitos, sus fracasos y sus derivas. Y esta cultura del dispositivo no puede construirse sino en tiempo y cuestiones reales, no en «lugares experimentales» protegidos, porque lo que también se trata de aprender es precisamente aquello que tales lugares, porque son protegidos, escatiman: ¿cómo «aguantar» en un medio envenenado por la necedad y que al mismo tiempo es terreno de caza para los predadores de la libre empresa? Y ¿cómo hacerlo sin encerrarse sobre sí mismo, sin fabricar un «buen pequeño mundo» que, por definición, se volverá *stakeholder*, que defiende sus intereses con desprecio por el

«resto» (¡no tienen más que hacer como nosotros!).

El hecho de que el ambiente de un grupo que experimenta la posibilidad de un régimen colectivo de pensamiento y de acción pueda ser al mismo tiempo lo que envenena, lo que amenaza y aquello con lo cual deben crearse lazos indica a las claras que toda economía de pensamiento es aquí letal, y en particular toda búsqueda de garantía, pero también toda transformación de lo que se experimenta como modelo.

Las cuestiones que suscita semejante grupo, porque forman parte del ambiente de ese grupo, *son cuestiones operativas*, inclusive y sobre todo si pretenden ser neutras, cuestiones de jueces o de mirones. En cuanto a las respuestas, nunca serán generales, siempre estarán ligadas a la invención de medios prácticos de «producir» respuestas.

Tomemos un ejemplo bastante crucial, el de la confianza, tanto entre

los miembros de un grupo como entre ese grupo y sus ambientes. Hacer de la confianza una cuestión operativa es hacer divergir dos sentidos asociados a esa palabra; llamémoslos «tener» y «hacer»[2] confianza.

Cuando uno tuvo confianza y ésta resulta haber sido mal depositada, uno se siente traicionado, engañado, decepcionado, indignado, pero lo que domina es la impotencia, y que puede traducirse por el repliegue, la venganza, el resentimiento: «¡no me volverán a agarrar!». En efecto, es lo que ocurre a menudo y lo que testimonia el carácter malsano de nuestros ambientes: un grupo puede ser traicionado no solamente por aquellos a quienes se consideraba sus aliados sino que puede ser denunciado como traidor de la confianza de quienes lo tomaban como ejemplo. En cambio, los activistas norteamericanos que practican la acción directa no violenta nos dieron el ejemplo de verdaderas

«fábricas» de la confianza. Lo que aquí se presupone es que la traición es aquello a lo que cualquiera será incitado en la acción. En efecto, estos activistas saben que hay que prepararse para una prueba: habrá provocaciones policiales a la violencia, y las consecuencias de la acción

—persecuciones en la justicia, prisión, pesadas multas— serán puestas en marcha como forma de dividir, de suscitar los desacuerdos y las acusaciones mutuas. Lo que significa que todos aquellos que participaron desde la confianza serán puestos en situación de sentir que fueron embarcados en una situación que no eran capaces de enfrentar, o que fueron tomados como rehenes en un proceso de decisión que los superaba, o que fueron abandonados en el momento de hacer frente a las consecuencias: vergüenza, resentimiento, decepción, culpabilidad.

Fabricar confianza, para estos activistas, corresponde a dispositivos que hacen *encarar la acción a partir de esas pruebas y trampas*

previsibles. Y una vez más, eso implica resistir a la ficción de la igualdad, en este caso de la capacidad de cada uno de mantener sus compromisos, de dar muestras de una autonomía responsable. Se trata por el contrario de *conferir a las pruebas venideras el poder de hacer sentir, pensar y atreverse a decir*, y esto, en particular, en un modo que torne perceptible y legítima la heterogeneidad de los modos de compromiso de cada uno, y de lo que se sienten capaces. En pocas palabras, toda una pragmática, no de reconocimiento, sino de imaginación y de creación de los medios de hacer pasar la igualdad a través de las diferencias que no serán objeto de ningún juicio pero

que, si no son tenidas en cuenta, serán aquello que aprovecharán los vectores de traición.3

Nada está garantizado, como siempre ocurre con el arte farmacológico. No obstante, la transformación que confiere a la prueba el poder de hacer pensar, que la constituye en parte integrante de la situación cuestionante, es susceptible de «tratar» un veneno previsible.

La atención recae no ya sobre las personas sino sobre modos de funcionamiento colectivo que, por sí mismos, hacen a algunos vulnerables, siendo su eventual traición tomada luego como referencia para acentuar la desconfianza, para intensificar la sospecha, y por consiguiente, para anticipar y provocar nuevas traiciones.

El arte de los dispositivos, evidentemente, no atañe a los *stakeholders*. Éstos se juegan unos a otros todas las zancadillas que se quiera, pero no pueden traicionarse a sí mismos puesto que están reunidos sobre la base de hacer valer sus intereses respectivos y no tienen ninguna otra causa a la cual servir. Y tampoco atañe a aquellos a quienes reúne el poder de una «causa común» que tiene el carácter de una respuesta, de una verdad que reivindica el poder de concordar.

Porque semejante causa comunica con un ideal de homogeneidad, todos igualmente movilizados por lo que reúne, por lo que es bueno en sí. El arte de los dispositivos es un arte farmacológico porque aquellos a quienes atañe están reunidos por lo que es ante todo una cuestión que requiere un aprendizaje. La fábrica de la confianza forma parte de ese aprendizaje no solamente porque constituye la eventualidad de la traición en dimensión de la situación sino también porque, a través de la respuesta, da una significación positiva a la heterogeneidad de la reunión.

Ella constituye esa heterogeneidad en algo que debe ser reconocido, incluso activamente producido, cosa cuyo aprendizaje se requiere.

Y en consecuencia, «¡todos juntos!» tal vez, pero el conjunto no será robusto y pertinente a menos que lo que compone el «todos» no esté sometido al «mismo», un mismo que remita la responsabilidad de ese conjunto a aquello contra lo cual hay lucha. Para ser confiable, el conjunto no debe presuponer una igualdad postulada sino traducir operaciones de *producción de igualdad* entre participantes. Lo que significa que debe ser del orden de la amalgama entre heterogéneos, no de la fusión. Lo que se trata de aprender, en cada caso, es la manera de hacer existir, nombrar y tener en cuenta divergencias que

cuentan allí donde, de no ser así, habría actuado el veneno de diferencias no dichas, vergonzosas, potencial para maniobras de división que nunca faltarán. Y

se trata de aprenderlo no solamente para resistir esas maniobras sino porque la producción de igualdad entre participantes —que requiere que su heterogeneidad, lejos de ser asimilada a un defecto, sea activada— es también aquello gracias a lo cual serán desplegadas las diferentes dimensiones de la situación que los reúne.

Notas:

1. Que debe distinguirse radicalmente, por supuesto, de las

situaciones-problema tan estimadas por la pedagogía, que son definidas en términos de los aprendizajes potenciales de los alumnos, de las operaciones mentales que van a tener que poner en marcha.

2. *Faire confiance*, literalmente «hacer confianza», significa en francés «delegar» o «depositar» su confianza o, más simplemente,

«confiar» (una forma muy usual en la lengua francesa de unir el infinitivo del verbo *faire* con un sustantivo en singular. El entrecomillado del final de la frase anterior, «producir», es uno de estos casos: en el original

«faire» réponse) [N. del T.].

3. Véase a este respecto Starhawk, *Parcours d'une*

altermondialiste, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2003.

15

ART IFICIOS

Hacer presentes e importantes las divergencias no tiene nada que ver, hay que aclararlo, con el respeto por las «diferencias de opinión». La que gana es la situación, a través de los saberes divergentes que suscita, el poder de hacer pensar, de hacer vacilar juntos a aquellos y aquellas a los que reúne. Hasta diría que el éxito de una amalgama, es decir, de una práctica de lo heterogéneo, no requiere «respetar las diferencias» sino *honrar las divergencias*. «Respeto tu diferencia» es una frase un poco hueca, que huele a tolerancia y no compromete a nada. En cambio, lo que puede entrar en comunicación con la palabra «honrar» es lo que será percibido *no como una particularidad del otro*

sino como lo que el otro hace que importe, lo que le hace pensar y sentir, y que entonces yo no puedo pensar con llevar a lo «mismo» sin insultarlo; el sueño se transforma en pesadilla. Porque lo que es así percibido como irreductible a la psicología, o a una noción tan general como la cultura, es aquello que, si es destruido, haría que nuestro mundo sea más pobre. La divergencia no corresponde a una persona, más bien es lo que hace que un aspecto de este mundo sea importante.

Nombrar a Gaia, nombrar la necedad, y ahora honrar las divergencias en la medida en que son referidas a la situación y no a las personas, son proposiciones cuya verdad radica en la eficacia de esas proposiciones. Una eficacia que podría llamarse «contra natura» si se atuviera uno a la oposición usual natural/artificial. Con la salvedad de que esta oposición no tiene ningún sentido positivo. La búsqueda desesperada de aquello que, siendo «natural», pretendiera no requerir artificio remite de hecho, una y otra vez, al odio al *pharmakon*, a aquello cuyo uso implica un arte.

Lo «natural», en el sentido de tristemente previsible, es lo que sirve de argumento a aquellos que se sienten responsables. Así, muchos científicos afirmarán que es necesario que la «gente» tenga confianza en la Ciencia porque, si tuvieran en cuenta todo aquello que los científicos no saben, remitirían —«reacción muy natural»— lo que esos científicos saben a opiniones como las otras, opiniones que uno puede ignorar si molestan, si obstaculizan una solución «racional». Del mismo modo, aquellos que desconfían de las asociaciones de usuarios temen que esos usuarios obedezcan a un egoísmo «muy natural» y, de manera tristemente previsible, cuestionen lo que les impide gozar con tranquilidad de lo que están acostumbrados a usar, incluyendo los mecanismos de solidaridad y de defensa de los trabajadores que requirieron tantas luchas para crear.

Si la intrusión de Gaia significa la necesidad de aprender a «prestar atención», a aceptar las «verdades que molestan», tenemos una desesperada necesidad de artificios, porque tenemos una desesperada necesidad de resistir a lo «tristemente previsible». *Hoy en día, la barbarie es lo tristemente previsible*. Pero una vez más, la prueba es aquí abandonar sin nostalgia ni desencanto el estilo épico, el gran relato de emancipación donde el Hombre aprende a pensar por sí mismo, sin tener ya necesidad de prótesis artificiales. Ese gran relato nos envenenó, no porque hubiese hecho espejear la perspectiva ilusoria de la emancipación humana, sino porque dio una definición envilecida de esa emancipación, marcada por el desprecio por pueblos y civilizaciones que nuestras categorías juzgaban mucho antes de que nos ocupáramos de aportarles, de grado o por fuerza, nuestras luces.

¿No reconocemos en sus ritos, sus creencias, sus fetiches, esas prótesis artificiales de las que supimos liberarnos?

¿Cómo sorprenderse de que la definición dada a la emancipación haya sido marcada por la polémica, puesto que, en nuestras regiones, fue asociada a la lucha? Pero que emancipación y lucha hayan llegado a identificarse, que la emancipación haya llegado a coincidir con la lucha contra las ilusiones humanas, que las ciencias hayan definido sus éxitos, que son primero creación, producción de prótesis de un nuevo tipo, en términos de un mentís infligido a la opinión, es lo que hizo de nosotros peligros planetarios, prontos a reconocer ilusiones en todas partes. Por supuesto, algunos propondrán tolerarlas, pero con el leve desprecio de quienes piensan que ellos no necesitan eso. Del desprecio a la necedad no hay mucho trecho.

Cuántas veces sentí ese desprecio cuando describía los artificios inventados por los activistas norteamericanos. Cuántas veces oí burlarse, asimilar sus invenciones con «trucos» bien conocidos en psicología social, utilizar categorías comodín, como el carácter performativo del lenguaje o la eficacia simbólica. Terrible eficacia de esas desestimaciones análogas al veredicto de la comisión anti-Mesmer que remitía el fluido a la imaginación. No nos engañemos, sin lugar a dudas aquí se trata de operaciones de nominación, pero la eficacia de esas operaciones es inversa a la eficacia a la que yo apunto cuando nombro.

La operación, en su caso, puede decirse: «¡circulen, no hay nada que pensar!». Lo que nos recuerda que nombrar, como toda operación eficaz, es remedio o veneno, pero también señala que, si no percibimos el veneno, si confundimos el «nombre» con una categoría de tipo científico, es porque estamos intoxicados. ¿Cómo pensar sin entregarnos a la desmitificación crítica, cómo privarnos del dulce veneno del «nosotros no nos engañamos, poseemos las categorías que identifican aquello que, sin saberlo, los otros ponen en obra»?

Aquellos que son envenenados también son quienes habrán de despreciar lo que llamé el arte del *pharmakon*, una y otra vez con la misma protesta: lo que es del orden de la verdad no requiere artificios para imponerse. O con la misma objeción: si la eficacia de una proposición requiere cultivar un arte, ¿no está abierta la puerta, horrible posibilidad, al relativismo? ¿No hay que postular que ciertas proposiciones tienen el poder de imponerse por sí mismas si queremos evitar que el conflicto de las opiniones y la arbitrariedad de las relaciones de fuerza se conviertan en un horizonte insuperable? La objeción es tanto más curiosa cuanto que proviene a menudo de

científicos que, sin embargo, saben bien que nunca se impone una interpretación científica sin los artificios, las fábricas experimentales, cuya invención los apasiona mucho más que la «verdad».

Y el colmo del desprecio y de la irrisión es alcanzado cuando se puede designar una analogía entre ciertos artificios y las técnicas utilizadas en la empresa: «y por qué no, el *puenting*, ya que estamos, puesto que eso funciona con los cuadros…». Y sí, las empresas se adueñan de todo cuanto puede servirles, perfectamente indiferentes a nuestras risas sarcásticas. Risas emitidas de manera casi automática por aquellos que, una y otra vez, se plantan en la posición de «cabezas pensantes» de la humanidad.

No nos engañemos, lo que hace reír tiene mucho que ver con la idea de que el pensamiento «se amerita», requiere renuncia y soledad. Por eso buena cantidad de esas «cabezas pensantes», por otra parte, podrán inclinarse con respeto ante la pasión de Antonin Artaud, que refunfuñaba y aullaba que el pensamiento no está «en la cabeza». Pero les importa que refunfuño y aullido traduzcan una experiencia radical, en la más cercana vecindad de la locura. Artaud, tremendo héroe cultural, nos

ofrece entonces la confirmación de que el Hombre es capaz de enfrentar, sin perjuicio de perderse en eso, el caos abismal que hay que mantener a distancia para pensar. Lo que hace reír es el uso de artificios que podrían denominarse «democráticos», aquellos que es tan fácil remitir a supersticiones, o a «juegos de roles», o a «autosugestión».

Artificios que, lo que es más, requieren un arte experimental, colectivo, radicalmente desprovisto de toda connotación trágica. Que la aventura humana pueda pasar por el aprendizaje de las «técnicas» de las que tan orgullosos estuvieron de abstenerse parece casi indecente a nuestros burlones amigos, como una empresa deliberada de infantilización.

A menudo se dice que las técnicas son neutras, que todo depende de su utilización. Sustituyan el término utilización por el término uso y la neutralidad cambia de sentido; ya no es lo que permite rechazar la responsabilidad sobre un utilizador sino lo que requiere las precauciones, la experiencia y el modo de atención que solicita todo *pharmakon*. El odio a los artificios, siempre asociados a la amenaza del relativismo, es el odio al *pharmakon*. Si todo depende de un artificio, entonces uno puede hacer pensar a la gente todo y cualquier cosa. Es autoevidente que a los artificios se puede asociar lo peor (los grandes

rituales nazis, etc.). Pero

¿no es ése precisamente el motivo de que sea importante practicar su arte, cultivar una capacidad de discriminar entre sus usos, una experiencia de su poderío? A mí me resultó necesario comprender el poder de la necedad para comprender por qué el peligro podía servir de argumento, para comprender que aquellos que «se sienten responsables»

reclaman que los únicos medios legítimos sean aquellos que son garantizados «sin riesgo», a la manera de los juguetes infantiles. Y, mientras lo reclamen, mientras estén obsesionados por la amenaza de una población fanatizada, siempre dispuesta a seguir al primer conductor que se le ponga por delante, la igualdad que sueñan seguirá siendo

mágica, anulada por la posición de responsable que ocupan.

De hecho, entre reconocer e ignorar la importancia del artificio, a veces basta con poca cosa. Así, Jacques Rancière describió de una manera soberbia la importancia del viejo dispositivo ateniense, que procedía a la elección de los magistrados echándola a la suerte.[1] Por cierto, sólo estaban involucrados aquellos que podían aspirar a tales funciones (ni las mujeres, ni los esclavos, ni sobre todo los extranjeros), pero el sorteo es importante para Rancière, pues significa que aquel a quien se le confiere un poder no lo ha conquistado, no tuvo que vencer a otros, no deberá su posición al reconocimiento a sus méritos. Sin embargo, no es lo que yo llamé un cualquiera, puesto que va a tener que pensar, hacer preguntas, participar en una deliberación. En cambio, es un

«cualquiera». ¡Cualquier persona puede! Y es en cuanto tal como se vuelve magistrado. Para Rancière, ese «cualquiera» designa a la política como lo que supone y efectúa una disyunción con el orden «natural»; es natural que los mejores, o los más competentes, o los más motivados, gobiernen. Pero no se demora en la *eficacia* del sorteo como artificio, un artificio que caracteriza también a los jurados populares de todo tipo.

Aquellos que son sorteados *saben* que son «cualquiera», y probablemente es eso lo que los protege de esa connivencia que se establece tan fácilmente entre los expertos y aquellos que «se sienten responsables». No deben su rol a un mérito que los habría distinguido, *y ese rol, al mismo tiempo, los obliga*, los coacciona a buscar lo que requiere la situación, y no a creerse capaces de definirla. Ciertamente,

el azar pierde aquí su soberbia conceptual, puro significante de la política.

Pero compromete a un pensamiento de la eficacia que hay que aprender a honrar.

El azar es tanto más interesante cuanto que sitúa muy precisamente

la eficacia del artificio. No se trata de remitirse al azar «que va a decidir», sino de recurrir a un procedimiento que entre nosotros y lo que nosotros hacemos hace existir lo que no es nuestro, lo que da paso a una situación respecto de la cual no tenemos que pretendernos «a la altura».

La manera en que puede repeler la idea de apelar al azar cuando es cuestión de «cosas serias», no de juegos, traduce hasta qué punto las razones del mérito o de la motivación hicieron el vacío a su alrededor, hasta remitir a la arbitrariedad todo cuanto no se puede explicar. Pero el azar es también el más simple de los artificios. Un día, tal vez, experimentaremos cierta vergüenza y una gran tristeza de haber despachado a la superstición prácticas milenarias, desde aquélla de los augures antiguos a las de los videntes, lectores de tarot o echadores de conchillas. Sabremos entonces, independientemente de cualquier creencia, respetar su eficacia, la manera en que transforman la relación con sus saberes de aquellos que los practican, que los vuelven capaces de una atención al mundo y a sus signos apenas perceptibles que abre esos saberes a sus propias incógnitas. Ese día también habremos aprendido hasta qué punto fuimos arrogantes e imprudentes de considerarnos como aquellos que no necesitan tales artificios.

Notas:

1. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005 [trad. cast.: *El odio a la democracia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2006].

16

HONRAR

Gaia, tal como la he nombrado, la quisquillosa, no puede estar asociada ni con la plegaria, que se dirige a divinidades capaces de oírnos, ni con la sumisión que requiere esa otra divinidad ciega honrada con el nombre de leyes del mercado. Honrar a Gaia no es oír el mensaje que proviene de una trascendencia cualquiera, ni resignarnos a un porvenir puesto bajo el signo del arrepentimiento, es

decir, de la aceptación de una forma de culpabilidad colectiva: «debemos aceptar el cambio de nuestro modo de vida». No hemos escogido ese modo de vida, y todos los eruditos relatos sociológicos que nos hablan del individuo moderno nos hablan de un «resto», de lo que queda cuando fue destruido lo que tenía el poder de hacernos pensar, sentir y actuar juntos, cuando la libre Empresa conquistó el derecho de no prestar atención, e hizo cargo al Estado de «administrar los riesgos».

Si se trata de honrar a Gaia, sobre todo no hay que repetir a su respecto lo que tal vez fue el error de los herederos de Marx: fabricar una perspectiva centrada en una versión humanista de la salvación, donde la cuestión planteada comunicaría de manera directa con la emancipación de un género humano finalmente capaz de superar aquello que lo separa de su verdad. Tal vez sea cuestión de salvación, pero en el sentido en que esa referencia no garantiza nada, no autoriza a nada, no se asocia a ningún «y por lo tanto», no comunica con ninguna moral providencialista que lleve la intrusión de Gaia a lo que necesitaba

«nuestra» historia para realizarse con plenitud. Responder a la intrusión de Gaia con consignas triunfalistas que ponen en escena los fines de la humanidad sería no haber aprendido nada, sería una y otra vez aceptar el gran relato épico que hace de nosotros aquellos que muestran el camino.

¿No hemos inventado el concepto de humanidad? Más bien se trata de desintoxicarnos de esos relatos que nos hicieron olvidar que la Tierra no era nuestra, al servicio de nuestra Historia, relatos que están en todas partes, en la cabeza de todos aquellos que, de un modo u otro, se sienten

«responsables», poseedores de una brújula, representantes de un rumbo que se debe mantener.

No basta con denunciar a los pastores, responsables de un rebaño que deben proteger de las seducciones y las ilusiones. Si hice el elogio de los artificios es porque debemos recuperar, reapropiarnos, reaprender aquello cuya destrucción hizo de nosotros casi un rebaño. Y lo que llamé

«artificio» traduce esa necesidad. Nosotros, que somos los herederos de una destrucción, los hijos de aquellos que, expropiados de sus *commons*, fueron presa no sólo de la explotación sino también de las abstracciones que los convertían en cualesquiera, tenemos que

experimentar lo que es susceptible de recrear —«recuperar», como se dice a propósito de las plantas— la capacidad de pensar y actuar juntos.

Lo he subrayado incesantemente, semejante experimentación es política, porque no se trata de hacer andar mejor las cosas sino de experimentar en un medio que sabemos saturado de trampas, de alternativas infernales, de imposibilidades minuciosamente elaboradas tanto por el Estado como por el capitalismo. Pero la lucha política, aquí, no pasa por operaciones de representación, sino más bien de producción de repercusiones, por la constitución de «cajas de resonancia» tales que lo que les sucede a unos haga pensar y actuar a los otros, pero también que lo que logran unos, lo que aprenden, lo que hacen existir, se convierta en otros tantos recursos y posibilidades experimentales para otros. Cada logro, *por precario que sea*, es importante. Por cierto, ninguno bastará para apaciguar a Gaia, pero todos contribuyen a dar una

respuesta a las pruebas que vienen en un modo que no sea salvaje.

Por supuesto, no se trata de poner una cultura del éxito experimental en lugar de las necesidades de una lucha política abierta, tanto más necesaria cuanto que deberá involucrar los espacios considerados «fuera de la política» donde los expertos se activan, calculan límites, intentan articular las medidas que se deben tomar con la imperiosa necesidad de un crecimiento sustentable. Incluso la noción de límite, aparentemente de sentido común, es portadora de la amenaza de «es muy necesario…»

tristes pero decididos, que anuncian la barbarie. Los límites se negocian entre responsables, se imponen a un rebaño y dejan en la sombra el hecho de que, en nuestro mundo trabajado por desigualdades radicales, haría falta un verdadero milagro para que ellas no sean un factor de desigualdad todavía más acentuada. Y esto, cualesquiera que sean los

«prodigios» de esa técnica que hoy nos anuncia que el Hombre va a volverse capaz de manipular la materia átomo por átomo, de romper sus limitaciones biológicas, de vencer el envejecimiento y de vivir en casas

«inteligentes» que satisfarán sus menores deseos.

La lucha política debería pasar por todas partes donde se fabrica un porvenir que nadie realmente se atreve a imaginar, no limitarse a la

defensa de las adquisiciones o a la denuncia de los escándalos, sino adueñarse de la cuestión de la fábrica de ese porvenir. ¿Quién paga a los técnicos, cómo se educa a los científicos, qué promesas hacen girar el molino de la fascinación, a qué sueños de riqueza se confía la tarea de

«reactivar la economía»? Los mismos científicos y técnicos necesitan que tales cuestiones sean formuladas, y algunos, como Jacques Testart,[1]

tienen el coraje y la lucidez de solicitar que lo sean, que la lucha pase por los saberes técnicos y científicos allí donde hoy resuenan eslóganes apolíticos del tipo «el planeta está en peligro, ¡salvemos la

investigación!». Pero es justamente porque la lucha política debe pasar por todas partes por lo que no puede pensarse únicamente en términos de una «victoria», o de una conquista del poder. Y esto no por razones morales, sino porque ningún poder, no importa de dónde haya surgido ni cualquiera que fuese su legitimidad, podrá producir en cuanto tal las respuestas a las que obliga en todas partes, en todos los niveles, la intrusión de Gaia.

El acontecimiento OGM ofrece un ejemplo de un acople de nuevo tipo entre lucha anticapitalista (y Monsanto figura de manera bastante exacta ese capitalismo que elabora minuciosamente un porvenir salvaje) y producción de pensamiento. Nuestros responsables están en vías de prometer OGM de la «segunda» (o tercera) generación con este eslogan: «Si los quieren, ¡hay que tragarse la primera!». Pero al hacerlo suscitan todavía más preguntas. No lograron aislar a los Segadores,[2] ni pegarles la etiqueta «eco-terrorista», porque se produjeron saberes que hicieron balbucear públicamente a los expertos, porque a los biotecnólogos productores de patentes ya no les resulta tan fácil juntar a sus colegas científicos en una gran cruzada contra el ascenso de la irracionalidad, porque algunos de estos, al mismo tiempo que el público, se ven llevados a hacerse preguntas. Por cierto, son raros aquellos que, como el genetista Christian Velot, traicionan la biología genética «del interior», vale decir, ponen en peligro sus subvenciones de investigación, y por lo tanto su carrera, para hacer saber lo que sus colegas callan.

Pero el acontecimiento OGM (también puede pensarse en las luchas sobre la cuestión de los medicamentos o, ahora, de los recursos energéticos) es de aquellos que, si son convenientemente «activados», pueden ayudar a los científicos a cuestionar su rol, tanto el que les es asignado en la economía del conocimiento como aquel que, desde

hace

más tiempo, los consagra al dominio de la necedad, el de guardianes del orden moral, de la racionalidad contra una opinión que, como decía Bachelard, siempre se equivoca. La posibilidad de un nuevo perfil de investigadores que inventan los medios de su independencia respecto de las fuentes de financiamiento que someten sus prácticas está ahora en el orden del día. Esta posibilidad forma parte de las posturas que acoplan lucha política y creación, porque, no importa qué suceda, necesitaremos científicos y técnicos.

¿Qué le falta al acontecimiento OGM? Una caja de resonancia política a la altura, en primer lugar: hasta los aliados políticos, cuando es importante para ellos la credibilidad electoral, tienen miedo de dar a conocer todas las dimensiones del acontecimiento, es decir, sobre todo poner en política la cuestión del progreso que sustenta la racionalidad técnico-científica, o aquella de la economía del conocimiento, sus patentes y sus alianzas. «Se necesita más dinero para la investigación»

es un tema que todavía funciona, y que no cuesta caro, del mismo modo que «los franceses rechazan los OGM», blanda recuperación de un rechazo que resulta reducido a un asunto de sondeo y de respeto a la opinión pública (aunque se equivoque). Pero tal vez le falta también haber sido celebrado como un acontecimiento, haber sido llamado así, haber suscitado testigos que aprenden a narrar en qué le son deudores, lo que les enseñó, cómo los reunió, cómo los obligó a aprender unos de otros. Necesitamos, tenemos una desesperada necesidad de fabricar tales testigos, tales relatos, tales celebraciones. Y sobre todo necesitamos aquello que testigos, relatos y celebraciones pueden transmitir: la experiencia que rubrica la producción de una conexión lograda entre la política y la producción experimental, siempre experimental, de una nueva capacidad de actuar y pensar. Esa experiencia es aquello que, después de Spinoza y muchos otros, llamaré

la dicha.

La dicha, escribió Spinoza, es lo que traduce un aumento de la potencia de actuar, es decir, también de pensar y de imaginar, y tiene algo que ver con un saber, pero un saber que no es de orden teórico, porque no designa en primer lugar un objeto sino el modo de existencia mismo de aquel que se vuelve capaz de hacerlo. La dicha, podría decirse, es la firma del acontecimiento por excelencia, la producción-descubrimiento de un nuevo grado de libertad, que confiere a la vida una dimensión suplementaria, que por eso mismo

modifica las relaciones entre las dimensiones ya habitadas. Dicha del primer paso, incluso inquieto. Y por otra parte la dicha tiene una potencia epidémica. Es aquello que testimonian tantos seres anónimos que, como yo, saborearon esa dicha en mayo de 1968, antes de que los responsables, portavoces de imperativos abstractos, se adueñen del acontecimiento. La dicha se transmite, no de sabio a ignorante, sino en un modo en sí mismo productor de igualdad, dicha de pensar y de imaginar juntos, con los otros, gracias a los otros. Ella es lo que me hace apostar por un porvenir en que la respuesta a Gaia no sería el triste decrecimiento, sino lo que los objetores de conciencia al crecimiento ya inventan cuando descubren juntos las dimensiones de la vida que fueron anestesiadas, masacradas, deshonradas en nombre de un progreso reducido en la actualidad al imperativo de crecimiento. Tal vez finalmente sea ella lo que pueda desmoralizar a nuestros responsables, llevarlos a abandonar su triste pose heroica y a traicionar aquello que los ha capturado.

Nadie dice que entonces todo tendrá un final feliz porque Gaia ofendida es ciega a nuestras historias. Tal vez no podamos evitar terribles adversidades. Pero depende de nosotros —y es ahí donde puede situarse nuestra respuesta a Gaia— aprender a experimentar los

dispositivos que nos hagan capaces de vivir esas adversidades sin volcarnos en la barbarie, creer en lo que alimenta la confianza allí donde amenaza la impotencia terrorífica. Esa respuesta, que ella no oirá, confiere a su intrusión la fuerza de un llamado a tener una vida que valga ser vivida.

Notas:

1. Biólogo, creador del primer bebé probeta francés, Amandine, y muy crítico luego de ciertas derivas que implicaban la elección del sexo o distintas características estéticas y la eliminación de embriones con anormalidades cromosómicas. Aboga por un control social sobre dichas técnicas ejercido por legos ajenos al poder [N. del T.].

2. Grupo ecologista francés, *Faucheurs volontaires*, cuyo compromiso escrito es destruir las parcelas de ensayos transgénicos y de cultivos de OGM en pleno campo [N. del T.].



Crítica de la razón negra

Mbembe, Achille

9788494236457

288 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Tres momentos marcan la biografía de este vertiginoso ensamblaje.

El primero es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántico entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio. Prisioneros en el calabozo de las apariencias, a partir de ese instante pasan a pertenecer a otros. Víctimas de un trato hostil, pierden su nombre y su lengua; continúan siendo sujetos activos, pese a que su vida y su trabajo pertenecen a aquellos con quienes están condenados a vivir sin poder entablar relaciones humanas.

El segundo corresponde al nacimiento de la escritura y comienza hacia finales del siglo XVIII cuando, a través de sus propias huellas, los Negros, estos seres-cooptados-por-otros, comienzan a articular un lenguaje propio y son capaces de reivindicarse como sujetos plenos en el mundo viviente. Marcado por innumerables revueltas de esclavos y la independencia de Haití en 1804, los combates por la abolición de la trata, las descolonizaciones africanas y las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, este período se completa con el desmantelamiento del apartheid durante los años finales del siglo XX.

El tercero, a comienzos del siglo XXI, es el de la expansión planetaria de los mercados, la privatización del mundo bajo la égida del neoliberalismo y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo post-imperial y las tecnologías electrónicas y digitales.

Ubieto, José Ramón

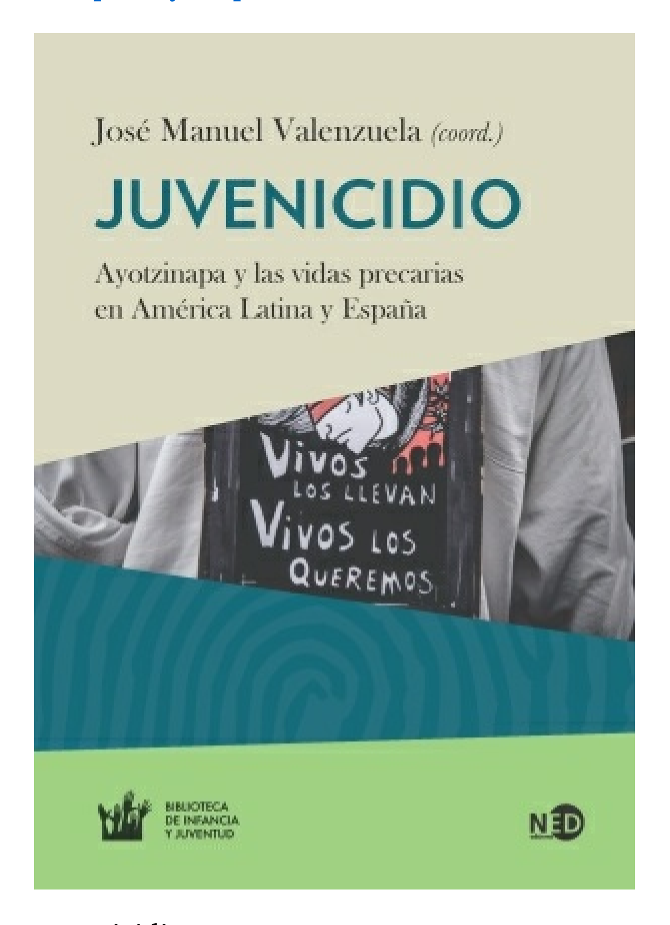
9788494442476

160 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Los adolescentes olvidan sus juguetes infantiles para vérselas con una nueva pareja: su cuerpo sexualizado que les produce extrañeza y los inquieta. Es allí donde la tentación del bullying aparece como una falsa salida: manipular el cuerpo del otro bajo formas diversas (ninguneo, agresión, exclusión, injuria) les permite poner a resguardo el suyo.

Cómpralo y empieza a leer



Juvenicidio

Valenzuela, José Manuel

9788494442414

288 Páginas

El 26 de septiembre de 2014, estudiantes de Magisterio de Ayotzinapa, en Iguala - Guerrero, tomaron autocares con el fin de trasladarse a la Ciudad de México y participar en la marcha conmemorativa de la matanza de estudiantes del 2 de octubre de 1968, pero fueron interceptados por la policía y el ejército. Los jóvenes fueron secuestrados y entregados al narcogrupo Guerreros Unidos.

Los sucesos de Ayotzinapa se inscriben en un marco definido por el Juvenicidio, proceso que implica una condición precaria persistente que ha costado la vida de decenas de miles de jóvenes en México, a cientos de miles en América Latina y se ha extendido también por Europa.

El Juvenicidio posee varios elementos constitutivos que incluyen precarización, pobreza, desigualdad, estigmatización y estereotipamiento de conductas juveniles (de manera especial de algunos grupos y sectores juveniles) y la banalización del mal. El orden dominante ha ampliado las condiciones de precariedad, vulnerabilidad e indefensión de estos grupos usando ordenamientos clasistas, racistas, sexistas, homofóbicos, y un orden prohibicionista que, con el pretexto de combatir al llamado crimen organizado, ha funcionado como estrategia que limita los espacios sociales de libertad.

El libro pone frente al espejo el caso de Ayotzinapa con otras formas de juvenicidio acaecidas en países latinoamericanos como Argentina, Brasil, Colombia y Centroamérica, asi como con nuevas formas de juvenicidio moral emergentes en Europa.



Tengo Síndrome de Down… ¿y qué?

Laloux, Éleonore

9788494236495

144 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El libro de Éleonore es un documento de una fuerza excepcional, que muestra hasta qué punto los prejuicios y estigmas, con los que demasiado a menudo convivimos sin hacernos preguntas, no son tan inexpugnables.

Contando con el apoyo decidido de unos padres admirables y con un enorme deseo de vivir una vida plena, esta muchacha rebelde, alegre, ingeniosa y tenaz no sólo consigue independizarse y vivir una vida amorosa plena; sino que pasa revista con sus reflexiones a todas las grandes cuestiones de la existencia. Haciendo que a menudo, al leerla,

nos olvidemos por completo de la genética y sus supuestas constricciones.

Esta lectura supone un desafío para el lector y pone en aprieto muchas concepciones paternalistas sobre el Síndrome de Down. Concepciones con las que muchas veces nos consolamos cada vez que nos cruzamos en la calle con alguien "diferente".

Cómpralo y empieza a leer





Nadie en ningún lugar

Williams, Donna

9788494442452

256 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

"La historia de Donna Williams es realmente extraordinaria. Este libro

es la primera parte de su vida. La segunda está escrita en Alguien en algún lugar (Ned ediciones, 2012).

En Nadie en ningún lugar, la autora muestra de qué manera una persona que lo tiene todo en contra puede a partir de los pocos elementos que los azares de la vida y su entorno ponen a su disposición llegar a construir una buena vida.

Nos enseña que lo que se llama hoy autismo es una realidad compleja, que incluye realidades muy diversas. La riqueza de la descripción que nos hace Donna de su mundo y de los medios de su lucha nos muestran a una persona única, más allá de lo que cualquier etiqueta nos puede transmitir. Por otra parte, también nos da a ver, con una visión crítica que no dejará indiferente a nadie, la distancia que hay entre nuestras formas de querer ayudar a una persona y el hecho de ayudarla realmente en términos que para ella sean aceptables.

Y no se limita esto, sino que aporta ideas muy concretas e interesantes que pueden ayudarnos a ayudar a quienes no disponen de los elementos comunes para encontrar deseables las cosas que nosotros deseamos.

Finalmente no hay que olvidar que la decisión de salir del mundo privado del autista y tender un puente al mundo más comúnmente compartido es totalmente individual, nunca puede ser impuesta. Como demuestra Donna, imponerlo puede causar más dolor que bienestar.

Que nadie se extrañe si se emociona al leer, en algunos pasajes de este libro, un canto a la libertad que nos hace pensar en las formas de servilismo y de sometimiento que a menudo consideramos «normalidad».

Document Outline